Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Souffrances et expiations pour le prochain

La Vocation de Thérèse Neumann

« Le Christ a souffert, vous laissant un modèle pour que vous suiviez ses traces. » (S. Pierre, *Ier Ép.*, II, 21.)

Vocations

Il n'est pas toujours dans les desseins de Dieu de manifester de bonne heure à ses amis leur vocation définitive. Plusieurs aspirent à se sanctifier, à se dévouer au Christ et aux âmes, sur un terrain et par des œuvres de leur goût, qu'ils sont convaincus que Jésus attend d'eux. Et c'est bien lui qui inspire ces désirs apostoliques, mais il lui plaît de laisser ou de mettre ceux qui les éprouvent dans l'impossibilité absolue de les réaliser, en se livrant aux œuvres dont ils rêvent. Cette conduite de la Providence semble à première vue un refus des services que de telles âmes veulent lui rendre. Non. C'est un jeu du divin amour. Dieu ne refuse pas les services offerts, il en demande d'autres. Plus difficiles. Il ne donne pas ou il retire la force d'entreprendre les travaux souhaités, mais il en propose d'autres. Choisis par lui-même. Plus durs. Plus féconds. Il invite ces cœurs généreux à souffrir avec Jésus crucifié, à se sanctifier, à se purifier, à contribuer

à la purification et à la sanctification du prochain, au salut du monde, presque exclusivement par la prière et la souffrance. « A quoi sert d'offrir à Dieu une chose quand il en demande une autre? » dit saint Jean de la Croix. Et encore : « Dieu aime mieux en vous l'obéissance même à son moindre degré que tous les services que vous avez l'intention de lui rendre (1). Les âmes qui comprennent pratiquement ces vérités capitales peuvent voir contrarier leurs premiers désirs d'apostolat; leur vie spirituelle et leur collaboration avec Dieu sur la terre n'en sont pas compromises, mais plutôt enrichies et amplifiées, parfois en des proportions merveilleuses. Elles deviennent plus saintes et agissent davantage pour la gloire de Dieu et le salut du prochain, parce qu'elles imitent Jésus de plus près, non dans ses courses et travaux évangéliques, mais dans les actes par lesquels surtout il nous sauve : l'aimante acceptation de sa vocation de Sauveur, la passion du saint désir, qui dura toute sa vie, l'effroyable réalité de la Passion sanglante, qui consomma son sacrifice et notre rédemption.

L'apostolat par la souffrance reste souvent secret : les douleurs, au moins les douleurs physiques, qui se succèdent sans relâche ou accablent en même temps le chrétien crucifié avec le Christ, sont ou semblent déterminées par un enchaînement de causes purement naturelles; aucun signe ne rend sensible l'action surnaturellement aimante de Dieu; aucune révélation particulière n'est faite à la victime touchant l'efficacité de ses peines et tourments. Seule l'obscure foi est sa lumière. On ignore ce qu'elle souffre. Les plus intimes eux-mêmes ne savent pas tout.

Parfois, au contraire, la vocation de victime revêt des modalités éclatantes, charismatiques, miraculeuses. Les douleurs, même physiques, échappent, en partie du moins, aux seules explications naturelles. Aux lumières

(1) Il s'agit de l'obéissance religieuse. A plus forte raison est-ce vrai de l'obéissance directe et immédiate à Dieu.

secrètes de la foi nue viennent s'ajouter des paroles intérieures, des clartés prophétiques sur les intentions spéciales de l'amour rédempteur qui ménage ces épreuves et en règle le cours, sur les effets salutaires auxquels il les fait contribuer. Ces révélations d'ailleurs n'empêchent pas de sentir toute l'acuité des souffrances — physiques ou intérieures —, et la publicité importune qu'on fait autour de la victime, marquée de signes qui ne se peuvent cacher, parfois des stigmates de Jésus en Croix, est pour elle une épreuve de plus.

La vie de Thérèse Neumann en est, sous nos yeux, un exemple illustre, si, comme je le crois, les phénomènes de Konnersreuth sont divins (1).

Adolescente, jeune fille florissante de santé, paysanne laborieuse et vaillante, chrétienne intrépide, elle aspire de tout son cœur à devenir religieuse missionnaire chez les noirs; elle économise, sur ses maigres gages de servante, un embryon de dot pour entrer au couvent. La piété filiale l'oblige à attendre, à différer l'exécution de son dessein. Une série d'accidents lamentables la réduisent à l'impuissance totale, l'immobilisent dans la douleur. D'abord, la pensée de sa vocation missionnaire fait plus ardent son désir de guérir. Peu à peu, elle comprend que telle n'est pas la volonté du Sauveur, que la souffrance, comme l'action et plus qu'elle, peut être un service de Dieu et un apostolat. Elle ne prie plus pour sa guérison. Elle renonce à jamais recouvrer sa santé et ses forces. Un jour de 1922, elle a l'inspiration de s'offrir à Dieu pour supporter dans son pauvre corps tourmenté un mal de gorge très grave qui empêche un jeune homme de poursuivre ses études en vue du sacerdoce. Elle est exaucée. Elle ne pourra plus rien avaler de solide et devra, sauf, plus tard, en extase, communier d'une

(1) S'ils ne l'étaient pas, les vérités générales rappelées ici ne seraient privées que d'une application, mais ne subiraient en elles-mêmes aucun dommage : elles ne sont pas induites de ces faits, mais déduites de la Révélation.

infime parcelle, jusqu'au 30 juin 1931 : à cette date, elle sera guérie, à l'heure même où le jeune homme, devenu prêtre, prononcera pour la première fois les paroles de la consécration.

En 1923, elle obtient de souffrir à la place de son père, qu'un rhumatisme met dans l'impossibilité de travailler à son métier de tailleur. Et son bras, aussitôt contracté, lui fait, à la longue, par sa pression continue sur la poitrine, un ulcère dont la cicatrice ne s'effacera pas. Premiers pas dans la voie que lui trace un jour, du moins le croit-elle, sa céleste protectrice Thérèse de l'Enfant-Jésus : « Tu dois encore beaucoup souffrir et longtemps. Et aucun médecin ne peut t'aider. Ne crains rien cependant, je t'ai aidée jusqu'ici, je continuerai. C'est seulement par la souffrance que tu peux le mieux réaliser tes désirs et ta vocation de victime et par là aider les prêtres. Par la souffrance plus d'âmes sont sauvées que par les plus brillants sermons... (1) »

Depuis lors, stigmatisée, favorisée de multiples visions, associée chaque vendredi à la Passion du Sauveur, qu'elle contemple en extase, invitée par des inspirations intérieures qu'elle croit divines ou s'offrant elle-même à souffrir, pour le soulagement de malades, leurs douleurs physiques; à expier les fautes d'incrédules et de pécheurs, pour leur obtenir l'accès ou le retour à la foi et à la grâce du repentir; à prendre sur elle les angoisses de pauvres agonisants dont le salut dépend d'un acte de contrition *in extremis* ; à subir, à leur place ou avec elles, les tourments d'âmes du Purgatoire, pour hâter leur délivrance et leur entrée dans le ciel, — elle est persuadée désormais — ses confidences en témoignent (2)

(1) Cf. *La préparation providentielle d'une compatiente. Ét. carmélitaines*, oct. 1932, p. 77.

(2) « Depuis que je connais personnellement Thérèse Neumann, j'ai pu observer comment ce qu'elle considère comme sa vocation, à savoir la souffrance pour autrui, joue dans sa vie même extérieure un rôle de plus en plus déterminant. » (*Gerlich*, t. I, p. 298.)

— que sa vraie vocation est là et elle s'y abandonne.

Cette grâce extraordinaire de la substitution mystique semble s'affirmer chez elle chaque jour plus nettement, jouer un rôle déterminant dans sa vie, et absorber une partie notable de son temps. Nous croyons que c'est là le plus intime secret de Konnersreuth. Les autres phénomènes éclatants : guérisons inexpliquées de ses propres maladies naturelles, apparitions, développement et activité périodique des stigmates, visions douloureuses, jeûne absolu, maladies nouvelles, dont les symptômes se manifestent et disparaissent avec une rapidité déconcertante, trouveraient dans cette vocation leur raison d'être, sinon unique, du moins principale, leur meilleure explication et la plus sûre marque de leur origine surnaturelle.

Mais avant de rappeler et de commenter quelques-uns des faits qui suggèrent ou confirment cette opinion (1), quelques considérations générales sur le rôle de la souffrance et de l'expiation pour autrui dans la vie chrétienne ne seront pas inutiles. La doctrine rend intelligible l'exemple qui l'illustre et aide en retour à la mieux pénétrer.

La Passion du Christ pour nous

Tout le mystère du Christ, tout le mystère du corps mystique, sont inclus dans un seul acte de souffrance chrétienne; tout acte de souffrance chrétienne est lui-même un mystère, dont on ne peut rendre compte que dans la foi au mystère même de Jésus, notre Chef, réconciliant le monde à son Père et nous faisant tous *un* en Lui.

Pour expliquer des faits comme ceux de Konnersreuth —j'entends s'ils sont divins —, il faut donc avoir présent

(1) Il faudrait un recensement méthodique et critique de ces faits, un répertoire complet qui n'existe pas encore et dont l'établissement est bien difficile.

à l'esprit le dogme et la théologie de la Rédemption, se rappeler comment Jésus mérite et satisfait pour nous, se substitue à nous pour porter la peine de nos péchés; comment, dans l'unité de son corps mystique, chaque chrétien qui souffre avec amour peut mériter et satisfaire pour ses frères. Un exposé complet, même bref, de ces mystères ne saurait trouver place dans un simple article. Bornons-nous au rappel plus que sommaire des vérités essentielles à la foi chrétienne, formulées par le Christ et les Apôtres, expliquées par les Pères et les théologiens, vécues par les Saints et spécialement par les âmes victimes.

Le mystère de la Passion, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, se révèle vraiment « le Christ, Vertu de Dieu et sagesse de Dieu (1) », dès qu'on se met au point de vue de Dieu, dont saint Jean nous dit qu'il est Amour. Par le péché, la créature refuse son amour au Dieu infiniment digne d'être aimé, dont l'amour l'a fait tout ce qu'elle est, et lui donne tout ce qu'elle a. L'Amour doit proclamer ses droits à être aimé par-dessus tout. La justice exige le châtiment du péché, la douleur de l'expiation doit compenser la volupté et les mauvaises joies de la faute. L'homme pécheur est insolvable et ne peut offrir à Dieu qu'une réparation insuffisante, car le péché, en tant qu'offense, est infini comme l'offensé; la réparation de la créature limitée est finie comme elle. Si Dieu veut, de la part de l'homme, une réparation adéquate, il faut qu'elle soit offerte par un Dieu-homme, infini et fini tout ensemble, aux expiations humaines de qui sa personne divine donne valeur et dignité infinies.

(1) I Cor., I, 22-25 : « Judaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Judaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam; quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei fortius est hominibus. »

L'amour du Père lui fait donner son Fils unique au monde pour qu'il y accomplisse cette œuvre : *Sic Deus dilexit mundum...*

Le scandale de ceux qui refusent le salut *parce qu'il a coûté du sang*, s'effacerait s'ils pouvaient comprendre que le Verbe incarné, à qui son Père commande de mourir, meurt librement, que l'amour, la charité de son cœur humain, triomphant des répugnances des facultés sensibles, va au-devant du précepte, l'embrasse avec la plus spontanée générosité, dans la plus libre communion à l'amour de la Trinité pour l'homme coupable et malheureux. « Mon Père m'aime pour ce motif que j'offre ma vie, pour la prendre de nouveau. Personne ne me l'a enlevée, mais je l'offre de moi-même. J'ai le pouvoir de l'offrir et le pouvoir de la reprendre. Tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père (1). »

Ainsi Jésus exprime-t-il, au concret, cette vérité de foi que, dans le plan rédempteur, la Justice et l'Amour s'embrassent. L'immolation qu'il accepte librement, pour l'amour de son Père et le nôtre, sa Passion est comme le signe sensible, le sacrement, mystérieux lui-même, qui éclaire à nos faibles yeux le mystère plus secret de l'identité absolue en Dieu des attributs que notre pensée distingue et oppose : la Justice exigeante et l'Amour qui pardonne (2).

(1) Jean, x, 17-18.

(2) Il faudrait relire et méditer les questions de saint Thomas relatives à la Passion et à la Rédemption. Dans une petite brochure : *La Passion de Jésus et des chrétiens*, j'ai essayé de résumer les explications du saint docteur, en rappelant le pourquoi de la Passion et en montrant comment, si l'on se place au point de vue de la « folie d'amour » dont parle si souvent sainte Catherine de Sienne, l'universalité des souffrances du Christ, — correspondant trait pour trait aux caractéristiques du péché horriblement varié qu'elles expient, et, comme dit Cajetan, divinisant l'univers de la souffrance, — résultant à la fois de la nature même des causes extérieures et intérieures qui les produisent, de la sensibilité exquise de l'organisme de Jésus, de sa volonté de souffrir, sans nul soulagement, des dou-

La plénitude de la Passion dans le corps mystique

Quant à la souffrance par laquelle les rachetés, vivant dans l'amour du Christ, contribuent à leur rachat et à celui de leurs frères, la même économie divine la *demande*, comme un prolongement de la Passion du Christ; et l'amour que le Christ souffrant nous obtient, que son Esprit répand dans nos cœurs justifiés en venant

leurs proportionnées à l'immensité des effets qu'il se propose, — loin d'être le scandale que les impies dénoncent, font au contraire resplendir admirablement les attributs divins; comment les Saints, dont ces preuves d'amour brisent le cœur et qu'elles entraînent à porter la croix sur les pas de Jésus, sont, en toute rigueur, les seuls sages, les seuls chrétiens qui ne soient pas ingrats.

Je transcris seulement deux des textes où saint Thomas explique que la Passion de Jésus est notre *rédemption* et qu'Il nous sauve par voie de *satisfaction* :

« La Passion du Christ opère notre salut par manière de rédemption. Le péché lie le pécheur à une double servitude : d'abord à la servitude du *péché* : « Celui qui fait le péché est esclave du péché » (Jean, VIII, 34). « On est le serviteur de celui par qui on s'est laissé vaincre » (II Pet., II, 19). Le diable a vaincu l'homme en l'induisant au péché; l'homme était donc livré à l'esclavage du diable. Ensuite à la servitude de la *peine*, en vertu de la justice divine. Servitude aussi, car c'est le propre de l'esclave de souffrir ce qu'il ne veut pas, tandis que l'homme libre use de soi comme il veut.

« Satisfaction suffisante et surabondante pour le péché et la peine de tout le genre humain, la Passion de Jésus fut comme un prix par lequel nous avons été libérés de l'une et l'autre servitude. La satisfaction, par laquelle on satisfait, pour soi ou pour autrui, s'appelle un prix par lequel on se rachète du péché et de la peine. « Rachète tes péchés par l'aumône » (Daniel, IV, 24). Le Christ a satisfait, non en donnant une somme d'argent ou quoi que ce soit de semblable, mais ce qu'on peut concevoir de plus précieux, lui-même, pour nous. On peut donc dire que la Passion du Christ est notre Rédemption » (*S. Th.*, III^{a}, 49, a. 4).

« Celui-là satisfait proprement pour l'offense, qui présente à l'offensé ce qu'il aime autant ou plus qu'il ne hait l'offense. Mais ce que le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu est plus que n'exigeait la compensation de l'offense de tout le

les habiter lui-même (1), y *sollicite*, y *pousse* notre liberté, notre générosité, en nous faisant goûter l'intime certitude de foi que la Passion des Chrétiens est la plénitude de la Passion du Christ, dans l'unité du corps mystique et de l'amour.

Saint Thomas, qu'on ne peut certes pas accuser d'avoir majoré la portée rédemptrice de nos souffrances, ni compromis la doctrine de « l'unique médiateur, Jésus-Christ », sur laquelle il insiste en termes si nets (on ne trouve guère chez lui de témoignages explicites touchant la médiation universelle de la sainte Vierge, telle que l'unanimité des théologiens et des fidèles la conçoivent aujourd'hui), — saint Thomas, dis-je, commente ainsi le texte de saint Paul : *Adimpleo in carne mea quae desunt passionum Christi pro corpore ejus quod est Ecclesia* :

Ces paroles peuvent, au premier abord, être mal entendues, en ce sens que la Passion du Christ ne suffirait pas à la Rédemption ; et que les souffrances des Saints en seraient le complément nécessaire. Exégèse hérétique. Le sang du Christ est suffisant pour la rédemption même de plusieurs mondes... Ce qu'il faut entendre, c'est que *le Christ et l'Église sont une seule personne mystique, dont le Christ est la tête et tous les*

genre humain : Cela en raison de la grandeur de la charité avec laquelle il pâtissait, — de la dignité de sa vie qu'il déposait pour satisfaire : vie d'un Dieu-homme, — de l'universalité de la Passion et de l'immensité des douleurs qu'il prit sur lui. La Passion du Christ n'est donc pas seulement suffisante, mais surabondante satisfaction pour tous les péchés du genre humain, selon ce mot de saint Jean : « *Il est lui-même propitiation pour nos péchés*, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux de tout le monde » (I Jean, II, 2).

A l'objection que celui qui n'a pas péché ne saurait satisfaire, il répond :

« Chef et membres sont comme une seule personne mystique : c'est pourquoi la satisfaction du Christ appartient à tous les fidèles comme à ses membres. *Et de même, en tant que deux hommes sont un dans la charité, l'un peut satisfaire pour l'autre, comme on le dira ci-dessous.* » Saint Thomas annonce ainsi la doctrine qui nous occupe ici.

(1) « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis » (Rom., V, 5).

justes le corps. Tout juste est comme un membre de ce Chef... Dieu a ordonné dans sa prédestination quelle quantité de mérites il doit y avoir dans l'Église, tant dans la tête que dans les membres, de même qu'il a prédestiné le nombre des élus. Les principaux de ces mérites sont les souffrances des saints martyrs. Les mérites du Christ, c'est-à-dire du Chef, sont infinis. Chaque saint offre des mérites, à sa mesure. Et c'est pourquoi saint Paul dit : « J'achève ce qui manque aux souffrances du Christ, c'est-à-dire de toute l'Église dont le Christ est à la tête. *J'achève*, c'est-à-dire : j'ajoute ma mesure. *Dans la chair*, c'est-à-dire : en souffrant moi-même, ou bien : les souffrances qui manquent dans ma chair... Le Christ ayant souffert en son propre corps, il lui manquait encore d'avoir souffert en Paul et en tous ses membres. *Pour le corps*, c'est-à-dire pour l'Église, qui devait être rachetée par le Christ (1). »

La souffrance pour le salut du prochain ajoute sa valeur et son efficacité propres à celles de la prière. La prière pour autrui est elle-même une œuvre méritoire et satisfactoire excellente : elle procède de la charité et du zèle, d'une charité qui souffre et s'attriste de voir le prochain malheureux, pauvre de grâce et d'amour, et en danger de se perdre. Elle-même est une souffrance par les fatigues qu'elle nous cause dans le « corps qui alourdit l'âme ».

La souffrance pour autrui ne se conçoit pas sans la prière ardente, la demande instante des grâces dont le prochain a besoin pour croire, pour aimer, pour résister au mal, pour garder la patience. Revêtue des conditions et parée des qualités qui la font vraiment prière, la prière est infailliblement efficace pour celui qui prie. Les autres peuvent toujours résister aux grâces qu'on demande pour eux et qu'on leur obtiendrait s'ils ne s'obstinaient pas. Mais la souffrance jointe à la prière témoigne d'un plus grand amour que la simple demande; elle obtient

(1) Saint Thomas, commentaire sur l'épître aux Colossiens (I, 24, lect. VI).

des grâces plus fortes et plus suaves, qui brisent jusqu'à l'obstination même, fondent les cœurs rebelles et les changent en cœurs soumis. La recommandation de Notre-Seigneur : « Portez les fardeaux les uns des autres », celle de l'apôtre : « Priez les uns pour les autres, afin d'être sauvés », s'adressent à tous dans la communion des saints. Elles vont très loin.

Mérite et Satisfaction

Mais comment pouvons-nous — débiles et pécheurs — mériter et satisfaire pour autrui? Saint Thomas l'explique comme il suit :

Nos œuvres sont méritoires à deux titres : *premièrement*, en vertu de la motion divine, à ce titre on mérite en justice (*de condigno*) ; *deuxièmement*, en tant qu'elles procèdent de notre liberté et que nous les faisons volontairement. A ce titre elles sont méritoires de convenance (*de congruo*), car il convient, quand l'homme use bien de sa vertu, que Dieu use bien à son tour de sa vertu surexcellente.

D'où il résulte évidemment qu'en *justice* personne, sauf le Christ, ne peut mériter pour autrui la première grâce (ou grâce de conversion), car Dieu ne meut chacun de nous par sa grâce que pour l'acheminer à la vie éternelle; le mérite de condignité ne s'étend pas plus loin que cette motion. Mais l'âme du Christ, Dieu la meut par sa grâce, non seulement pour qu'il parvienne lui-même à la gloire de la vie éternelle, mais pour qu'il y conduise les autres en tant que Chef de l'Église et auteur du salut des hommes...

Au contraire s'il s'agit d'un mérite de convenance, tout chrétien (vivant dans la charité) peut mériter la justification pour autrui. Quand un homme en état de grâce et d'amitié avec Dieu accomplit la volonté de Dieu, il convient, c'est la loi d'amitié, — *secundum amicitiae proportionem*, — que Dieu accomplisse la volonté de l'homme tendue vers le salut de son prochain. Toutefois, celui dont on désire la justification peut y mettre obstacle... (1).

(1) I^{a} II^{ae}, q. 114, a. 6.

En réponse à une objection, saint Thomas fait cette remarque :

La valeur impétratoire de la prière s'appuie sur la miséricorde, le mérite de condignité repose sur la justice. Aussi obtient-on, de la divine miséricorde, beaucoup de choses qu'on ne mérite pas en justice, selon cette parole de Daniel, x, 18 : « Ce n'est pas à cause de nos justices que nous déposons devant vous nos supplications, mais à cause de vos grandes miséricordes (1). »

Par la prière et la souffrance, nous pouvons donc mériter pour autrui, d'un mérite de convenance, la grâce, entre toutes précieuses, de la justification, sa réconciliation avec Dieu. Nous pouvons également acquitter ses dettes, satisfaire pour lui :

La peine satisfactoire est ordonnée à deux fins : *premièrement*, elle acquitte la dette de la peine temporelle; *deuxièmement*, elle préserve du péché à l'avenir (*ad medicinam pro peccato vitando*). Sous ce dernier rapport la satisfaction de l'un ne sert pas à l'autre; le jeûne de l'un ne dompte pas la chair de l'autre; les actes de l'un ne donnent pas à un autre l'habitude de bien agir, du moins pas directement. Toutefois, les bonnes œuvres de l'un peuvent mériter (*de congruo*) à un autre une augmentation de grâce, et la grâce est le plus efficace remède contre le péché. Mais cette efficacité — en quelque sorte indirecte — relève plutôt de l'ordre du *mérite* que de celui de la *satisfaction*.

Quant à l'acquittement de la dette, un homme peut satisfaire pour un autre, pourvu qu'il possède la charité, sans laquelle aucune œuvre n'est satisfactoire... Et la valeur satisfactoire d'une œuvre pour un autre n'est pas moindre que pour son auteur. C'est plutôt le contraire. Car la valeur satisfactoire d'une œuvre se mesure à la charité qui l'inspire, et l'on témoigne de plus d'amour en satisfaisant pour autrui que pour soi. Aussi impose-t-on, à qui satisfait pour autrui, une peine moindre qu'au coupable en personne... La satisfaction qu'un autre offre pour lui le libère, alors même qu'il

(1) Ibid., ad 2.

serait en état de s'acquitter par des œuvres personnelles (1).

A l'objection qu'on ne peut satisfaire pour les autres, parce que la satisfaction suppose le mérite et qu'on ne peut mériter pour autrui, le saint Docteur répond ce qu'il nous a déjà expliqué :

La récompense essentielle est donnée selon la disposition du sujet : la plénitude de la vision correspond à la capacité du voyant. Et c'est pourquoi, l'acte de l'un ne servant pas à disposer l'autre, on ne peut mériter pour autrui *(de condigno)* la récompense essentielle, à moins que le mérite ne soit d'une efficacité infinie. Cela n'est vrai que du Christ, par le seul mérite de qui les enfants baptisés parviennent à la vie éternelle. Mais la peine temporelle due au péché après remise de la faute ne se mesure pas aux dispositions du sujet, car il peut arriver qu'un sujet meilleur soit redevable d'une peine plus grande. Aussi bien peut-on mériter pour autrui la remise de la peine. *L'acte de l'un appartient à l'autre en vertu de la charité, par laquelle nous sommes tous un dans le Christ* (*Gal.*, III, 29).

Le témoignage des mystiques

Les doctrines ainsi rappelées par saint Thomas sont formulées sur un mode plus ardent par tous les grands mystiques, qui les trouvent dans l'Évangile et reçoivent parfois, à leur sujet, des lumières spéciales, d'ordre prophétique.

On recueillerait sans peine une moisson de textes magnifiques. A sainte Catherine de Sienne par exemple, il fut dit intérieurement :

Le désir, comme d'ailleurs toute vertu, n'a en soi de vie que par le Christ crucifié, mon Fils unique, pour autant que l'âme a puisé en Lui l'amour et modelé sa vertu sur la sienne en suivant ses traces. C'est de là et de rien d'autre que les

(1) Suppl., XIII, 2.

peines tirent leur valeur... (1) Toi donc et mes autres serviteurs, souffrez avec une véritable patience, avec la douleur de la faute et l'amour des vertus, pour l'honneur et la gloire de mon nom. Si vous faites ainsi, *j'en tirerai satisfaction pour tes fautes et celles de mes autres serviteurs. Les peines que vous supporterez seront suffisantes, en vertu de la charité, pour mériter et expier pour vous et pour les autres... Pour les autres j'aurai égard à votre charité et à votre amour, et je leur distribuerai mes dons suivant la disposition qu'ils apporteront à les recevoir* (2).

. . . . . .

Vous devez m'offrir la coupe de vos nombreuses peines extérieures, de quelque manière que je vous les envoie, sans choisir ni le temps, ni le lieu, ni la mesure qui vous conviennent, mais en les acceptant comme je vous les donne. Cette coupe doit être pleine, et elle sera remplie, si vous recevez toutes ces épreuves par sentiment d'amour... Ces peines sont ainsi comme une coupe remplie de l'eau de ma grâce qui donne à l'âme la vie, et dès lors j'agrée ce présent de mes chères épouses, c'est-à-dire de tout âme qui me sert bien. *J'accueillerai leurs angoisses, leurs désirs, leurs larmes, leurs humbles soupirs et leurs continuelles oraisons ; toutes choses qui sont un moyen d'obtenir que, par amour, j'apaise ma colère contre mes ennemis et contre les hommes d'iniquité qui m'offensent si gravement* (3).

Il faudrait citer cent pages semblables de la sainte. Et l'on en trouverait de pareilles chez les autres, notamment chez sainte Thérèse d'Avila (4).

Sans la raisonner comme saint Thomas, sans recevoir à son sujet des révélations particulières qui l'expliquent, comme sainte Catherine de Sienne, tous les amis de Dieu, à proportion même qu'ils l'aiment, qu'ils aiment leur Rédempteur Jésus-Christ et, en Lui, leurs frères à

(1) Ed. Hurtaud, p. 11.
(2) p. 13.
(3) p. 47. C'est moi qui souligne.
(4) Cf. Edition des Carm. de Paris. *Vie*, t. I, p. 333; II, pp. 20, 48, 71, 72, 153, 220, 248, 250, 290. — *Chemin*, pp. 266, 267, 274, 275, 449, 463, 464, 479. — *Château*, pp. 88, 142, 144, 172, 294, 306, 310.

sauver, comprennent cette vérité spontanément, ils en saisissent d'instinct la portée pratique, ils la vivent. Ils prient sans repos pour le salut du prochain. Et ils acceptent de souffrir pour lui. Il ne leur viendrait pas en pensée de mesurer leurs souffrances librement choisies ou acceptées à ce qu'ils doivent eux-mêmes pour leurs fautes personnelles pardonnées; leur amour ne calcule pas et ils savent que, fussent-ils innocents, — or ils se croient pécheurs, — totalement purifiés jusqu'aux plus intimes fibres, — ils se voient tout souillés, sous les rayons de la sainteté de Dieu, — ils n'en pourraient, ils n'en devraient que mieux s'offrir à Jésus, l'Innocence Crucifiée, avec Marie, l'Immaculée Conception, Vierge très pure et Mère des Douleurs.

De là cette ardeur à souffrir, ce désir du martyre, cet amour de la croix, — depuis que Jésus a étendu les bras pour mourir sur le bois, toute souffrance est une croix, — cet empressement à satisfaire pour le prochain, ces mortifications, ces inventions pour se crucifier, ces ambitions pour racheter le monde par la souffrance, dont toute vie sainte témoigne et qu'expriment, avec une ardeur brûlante, les cris célèbres des saints Paul, André, Ignace d'Antioche, François, Dominique, Catherine de Sienne, Jean de la Croix, Thérèse, Louis-Marie-Grignion de Montfort, Alphonse de Liguori, et tant d'autres saints ou bienheureux (1), jusqu'à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui disait :

Je me sens la vocation de guerrier, de prêtre, d'apôtre, de Docteur, de martyr... Ah ! par-dessus tout, je voudrais le

(1) Voir la seconde partie de la brochure citée où quelques paroles de saints sont rapportées et cette doctrine sommairement expliquée. Sur la joie de souffrir des « serviteurs » parvenus « aux troisième et quatrième états », sainte Catherine de Sienne reçoit du Père cette révélation : « Ils sont ainsi conformes à l'Agneau sans tache, mon Fils unique, qui sur la Croix était tout à la fois heureux et souffrant. Il souffrait de porter la croix corporelle en endurant son supplice, et la croix du désir pour satisfaire à la faute de toute la race humaine; et bienheureux il était, parce que la nature divine

martyre. Le martyre, voilà le rêve de ma jeunesse, ce rêve a grandi avec moi dans ma petite cellule du Carmel. Mais c'est là une autre folie, car je ne désire pas un seul genre de supplice. Pour me satisfaire il les faudrait tous. Comme vous, mon Époux adoré, je voudrais être flagellée, crucifiée; je voudrais mourir dépouillée comme saint Barthélemy; comme saint Jean apôtre être plongée dans l'huile bouillante; je désire comme saint Ignace d'Antioche être broyée par la dent des bêtes, afin de devenir digne pain de Dieu; avec sainte Agnès et sainte Cécile, je voudrais présenter mon cou au glaive du bourreau. Et comme Jeanne d'Arc, sur un bûcher ardent, murmurer le nom de Jésus.

Si ma pensée se porte sur les tourments inouïs qui seront le partage des chrétiens au temps de l'Antéchrist, je sens mon cœur tressaillir. Je voudrais que ces tourments me fussent réservés. Ouvrez, mon Jésus, votre livre de vie où sont rapportées les actions des saints. Ces actions, je voudrais les avoir toutes accomplies pour vous. A toutes mes folies, qu'allez-vous répondre? Y a-t-il sur la terre une âme plus petite, plus impuissante que la mienne? Cependant, à cause même de ma faiblesse, vous vous êtes plu à combler mes désirs enfantins et vous voulez aujourd'hui combler d'autres désirs plus grands que l'univers...

Le témoignage du sens chrétien

Ces vérités appartiennent, incontestablement, au « sens commun chrétien ». Péguy les exprime admirablement

unie à la nature humaine était impassible, et toujours faisait son âme bienheureuse en se montrant à elle sans voile. Ainsi était-il à la fois bienheureux et souffrant. Il souffrait dans sa chair suppliciée, mais la Divinité en lui ne pouvait souffrir, non plus que son âme dans la partie supérieure de son intelligence. Il en est de même de ces fils très chers. Ils souffrent en portant leur croix extérieure et leur croix intérieure, c'est-à-dire les afflictions du corps suivant que je le permets, et cette croix du désir que leur inflige la douleur de mon offense et du malheur du prochain. Et je dis aussi qu'ils sont bienheureux parce que la joie de la charité qu'ils possèdent ne peut leur être enlevée et c'est elle qui fait leur allégresse et leur béatitude » (I, p. 271).

dans *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*. Gervaise répondant à Jeannette qui donnerait volontiers son corps à la flamme éternelle, pour tirer de l'enfer les damnés, la corrige en distinguant la souffrance perdue, et la souffrance qui n'est pas perdue :

Sitôt qu'une souffrance peut servir, elle s'appareille, elle s'apparente, elle se lie à la souffrance de Jésus-Christ. Elle devient de la même race. Elle devient, aussitôt elle devient de la même sorte, de la même race, de la même famille que la souffrance de Jésus-Christ. Elle devient la sœur de la souffrance de Jésus. Elle devient de la souffrance en communion (1).

. . . . . .

Il y a la communion des saints ; et elle commence à Jésus. Il est dedans. Il est à la tête. Toutes les prières, toutes les épreuves ensemble, tous les travaux, tous les mérites, toutes les vertus ensemble de Jésus et de tous les autres saints ensemble, toutes les saintetés ensemble travaillent et prient pour tout le monde ensemble, pour toute la chrétienté, pour le salut de tout le monde. Ensemble (2).

Car

Il faut se sauver ensemble, il faut arriver ensemble chez le Bon Dieu. Il faut se présenter ensemble. Il ne faut pas arriver trouver le Bon Dieu les uns après les autres. Il faudra revenir tous ensemble dans la maison de notre Père. Il faut aussi penser un peu aux autres ; il faut travailler (les uns) pour les autres. Qu'est-ce qu'il nous dirait si nous arrivions, si nous revenions les uns sans les autres? (3)

Or, dans l'Église, il y a trois Églises vivantes :

Il y a l'Église militante. Nous en sommes...
Il y a l'Église souffrante. Nous devons tâcher, nous devons

(1) p. 82.
(2) p. 37.
(3) p. 39.

demander de ne pas en être. C'est la loi, c'est la règle. Pour eux, pour eux utilement nous pouvons, nous devons multiplier notre travail, nos prières, nos souffrances. Nos mérites, s'il est permis de dérober ce mot à Jésus-Christ. Aux seuls mérites. Aux mérites de Jésus-Christ. Là peuvent être nos pères et les pères de nos pères. Dieu ait leurs âmes. Travailler pour eux, prier pour eux, souffrir pour eux. Mériter pour eux. C'est la loi, c'est la règle. Et on n'a pas besoin de nous le demander. On n'a pas besoin de nous le commander. Ni de nous y forcer, ni même de nous y engager. C'est notre mouvement, c'est notre mouvement propre. C'est la communion même. C'est le mouvement propre, le mouvement naturel de notre amour. De notre amour humain, de notre amour familial, de notre amour filial (1).

. . . . . .

Il y a l'Église triomphante. Nous devons tâcher d'en être. Il n'y a pas à s'en cacher. Il n'y a pas à faire le modeste. Nous devons tâcher, nous devons demander d'en être. C'est la loi, c'est la règle. Commune. Nous devons les prier, et en attendant nous devons les prier pour les autres et pour nous, on n'a pas besoin de s'en cacher, les prier, pour les autres de la souffrante, et pour les autres de la militante, pour les autres de la terre, et pour nous et pour les autres d'ailleurs, leur demander leur intercession, leur demander d'intercéder pour les autres et pour nous, pour tous ceux de la souffrante et pour tous ceux de la militante. Pour être avec eux plus tard. Parmi eux. Pour être avec eux, comme eux. Ce n'est pas seulement la loi et la règle. C'est aussi notre mouvement même. C'est aussi la communion même. C'est notre mouvement propre. C'est le mouvement propre, le mouvement naturel de notre amour. Le mouvement de notre charité.

De notre amour humain, de notre amour familial, de notre amour filial. De notre charité (2).

Et ces lignes, qui résument tout :

Il y a un trésor de souffrance, un trésor éternel des souffrances. La passion de Jésus l'a empli d'un seul coup ; l'a tout

(1) p. 84.
(2) pp. 197-199.

empli; l'a empli infiniment; l'a empli pour éternellement. Et pourtant, il attend toujours que nous l'emplissions, voilà ce que n'ont pas compris les docteurs de la terre.

Il y a un trésor des prières, un trésor éternel des prières. La prière de Jésus l'a rempli d'un seul coup... Et il attend toujours que nous le remplissions, voilà ce que n'ont pas compris les docteurs de la terre.

Il y a un trésor des mérites. Il est plein, il est tout plein des mérites de Jésus-Christ. Il est infiniment plein, plein pour éternellement. Il y en a presque de trop, pour ainsi dire, pour notre indignité. Il en regorge. Il déborde; il redéborde; il en déborde. Il est infini et pourtant nous pouvons y ajouter, voilà ce que n'ont pas compris les docteurs de la terre. Il est plein et il attend que nous l'emplissions. Il est infini et il attend que nous y ajoutions.

Il espère que nous y ajoutions (1).

Seulement, il y a deux manières d'y ajouter : *Premièrement,* la façon ordinaire, sans intervention miraculeuse de Dieu. Et cette manière comporte une infinité de degrés, depuis les petites mortifications, la patience et l'offrande par amour d'épreuves légères, jusqu'à l'héroïsme des martyrs et des grands saints. *Deuxièmement,* la façon extraordinaire et miraculeuse, qui ne suppose pas nécessairement la sainteté éminente, mais peut aider à l'atteindre et en être un des signes.

Dans la vie de beaucoup de chrétiens et même de grands saints canonisés, on ne trouve que la première. Chez d'autres, il y a un mélange des deux et parfois le mode extraordinaire semble prédominer. Pourquoi Dieu donne-t-il aux uns des croix sans charismes, à d'autres

(1) L'auteur de *Souffrance et bonheur du chrétien* écrit de son côté : « Cela surtout fait la force du christianisme : il donne un sens à la douleur; le chrétien sait pourquoi il souffre ; en imitation de son Dieu crucifié, en union avec lui, il a part à son agonie, il coopère à la rédemption du monde. [...] Comme l'eau en vin aux noces de Cana, le Christ transmue la douleur en joie. » (Mauriac, *Souffrances et bonheur...,* p. 71.)

des croix avec charismes? Pourquoi l'épreuve des uns semble-t-elle venir uniquement des causes extérieures ordinaires, de la libre action des créatures et surtout de la lumière secrète de la contemplation infuse dans la voie normale de la sainteté? Pourquoi donne-t-il à de plus rares victimes — pas nécessairement plus saintes que les autres — des croix avec charismes, des invitations particulières à souffrir pour telles âmes de la terre ou du purgatoire, pour tels besoins de l'Église? Pourquoi envoie-t-il des maladies inexplicables, en guérissant parfois celles qui s'expliquent? Pourquoi révèle-t-il, dès cette vie, l'efficacité propre, dans le plan de sa Providence, de souffrances qu'il a suggérées de demander ou d'accepter et qu'il a lui-même envoyées? Pourquoi? C'est le secret de la libre Providence, que nous ne pouvons pénétrer. Mais nous savons les raisons communes de la permanence, dans l'Église, des charismes, des miracles et des voies mystiques extraordinaires. Dieu fait des miracles, Dieu donne des charismes, Dieu choisit des voies non communes pour sanctifier les bénéficiaires immédiats de ces grâces, et surtout pour manifester aux yeux myopes l'action ordinairement secrète de son amour, solliciter à la réflexion les cœurs distraits que des merveilles quotidiennes plus intimes laissent indifférents.

Si nous ne nous trompons, si vraiment Thérèse Neumann a été instruite surnaturellement du rôle de la souffrance par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui n'est pas, elle, « un docteur de la terre », et qui fut elle-même formée par la « *doctrine céleste* » (l'Église catholique la qualifie ainsi) de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, pourquoi ses extraordinaires souffrances des visions de la Passion, des maladies de remplacement, des expiations par substitution pour des vivants, des mourants ou des morts, ne seraient-elles pas l'œuvre directe de sa Providence?

Il n'y a rien, dans le détail de ces souffrances, tel qu'il nous est connu, ni dans l'attitude de la patiente, qui

nous interdise de le croire. Au contraire, je crois voir plusieurs raisons de le penser, en attendant l'intervention éventuelle de l'Église, seule qualifiée pour prononcer un jugement autorisé qui engage celui des fidèles, et auquel il n'est pas besoin de répéter que je suis, d'avance, soumis.

Benoît Lavaud, O. P.

Le Dr Lechler a-t-il résolu « l'énigme de Konnersreuth »?

Je n'ai voulu, pas plus dans cet article que dans les précédents, dissimuler ma conviction personnelle que Thérèse n'est ni une hallucinée, ni une hypnotisée, ni une hystérique douée d'une force d'autosuggestion inouïe, inconsciente d'ailleurs et involontaire (c'est la thèse récemment soutenue par le Dr Alfred Lechler : *Die Rätsel von Konnersreuth im Litche eines neuen Falles von Stigmatisation*, Elberfeld, Licht und Leben Verlag, Buchandlung der evangelischen Gesellschaft für Deutschland, 1933), mais une victime libre et consentante, consciente et volontaire du divin amour. Certains critiques trouveront sans doute cette attitude insuffisamment scientifique. Elle est — et cela me suffit — plus respectueuse du mystère, dont l'existence me semblait de plus en plus manifeste à mesure que j'étudiais davantage l'émouvante histoire de la jeune fille. Cette conviction, qui ne prétend d'ailleurs s'imposer à personne, était déjà formée lorsque, cédant à d'amicales instances, je me résolus à écrire sur les faits de Konnersreuth. Pourquoi l'aurais-je dissimulée? Si j'en crois des appréciations autorisées, ces modestes études ne donnent pas l'impression de plaidoyers rédigés pour justifier à tout prix une opinion préconçue, défendre un siège fait, « fanatiser » les lecteurs. Elles ne laissent pas d'apparaître comme les diverses phases d'une enquête menée de bonne foi à la lumière de la théologie mystique. Le recours, exclusif ou principal, à d'autres disciplines, dont ils ne relèvent qu'acci-

dentellement et de biais (*in obliquo*), peut laisser perplexe sur la cause et la nature vraie des « phénomènes ». Leur confrontation avec les principes et les lois de la théologie mystique les éclaire, il me semble, d'une lumière favorable au fur et à mesure qu'on avance dans leur étude. Quelque difficulté de détail qui puisse subsister, quelque erreur d'interprétation qui ait pu être commise par des chroniqueurs bien intentionnés ou des apologistes trop pressés, ceux qui tiennent pour l'origine divine ne rencontrent pas d'objections décisives, mais voient plutôt converger des probabilités et affluer des confirmations. Formuler cette opinion ne risque pas de compromettre le moins du monde ni la foi catholique, ni l'Église. La foi catholique ne dépend en rien de l'authenticité des charismes de Thérèse Neumann. L'Église n'a rien à redouter d'une explication naturelle *plausible*, que personne n'a donnée, mais qu'elle n'empêche pas de chercher. Si elle existe, cette explication, l'Église ne demandera pas mieux que de la voir proposer. Aussi bien ne se hâte-t-elle jamais de se prononcer sur la surnaturalité de faits particuliers dont sa foi n'est pas solidaire. En beaucoup de cas elle ne formule aucun jugement, même quand elle béatifie ou canonise des serviteurs de Dieu dont la vie fut riche en « phénomènes extraordinaires ». Mais elle ne défend, par aucun précepte, ni aucune loi, à ses fidèles, théologiens ou non, d'avoir un avis et de le dire, en toute charité pour ceux qui ne le partagent pas, du vivant même des intéressés. Elle veut seulement que tous ses fils soient prêts à admettre sa sentence éventuelle, conforme ou non à leurs opinions privées. Quiconque est filialement soumis d'avance à tout enseignement, à toute correction de sa Mère l'Église, n'a aucune crainte de tomber dans une erreur nuisible à d'autres ou à lui-même.

J'ai fait déjà plusieurs fois des réflexions analogues. C'est un point important sur lequel il est bon de revenir. A cet égard le R.P. J.-B. Lenain, S.J., dans un article sur les *Événements de Beauraing* (*Nouvelle revue théologique*, avril 1933, pp. 327-356), dit fort justement : Notons..... que l'autorité ecclésiastique doit, pour agir, demander une certitude beaucoup plus ferme que celle qui peut suffire à de simples particuliers. Aussi l'autorité ecclésiastique attend-elle d'ordinaire assez longtemps avant de donner son approbation, comme

elle l'a fait à propos de la dévotion au Scapulaire, de la dévotion au Sacré-Cœur ; elle laisse d'abord le temps user toutes ses forces contre la croyance. Cependant l'attitude de ceux qui disent : « Nous attendons que l'autorité parle », n'est pas à approuver tout à fait : car le *sensus fidelium*, le sentiment populaire (.....) a ici une grande importance et prépare les décisions de l'autorité. L'autorité elle-même fait le plus grand cas de ce *sensus fidelium* et se plaît à le ratifier et à le confirmer (p. 331, cf. p. 345).

En citant cet article, très favorable à Beauraing, je n'entends pas émettre d'opinion sur l'authenticité des apparitions de Notre-Dame aux cinq enfants Degeimbre et Voisin : j'utilise seulement des réflexions que je trouve judicieuses.

J'espère trouver le loisir de discuter, entre autres explications naturalistes des phénomènes de Konnersreuth, la thèse du Dr Lechler, cité il y a un instant. Ce médecin ayant réussi à provoquer chez une malade mentale, Élisabeth, par des suggestions répétées en état d'hypnose, et parfois aussi à l'état de veille, des phénomènes analogues à ceux dont Thérèse est le sujet (larmes de sang — quelques gouttes — petites plaies, vite cicatrisées, aux pieds et aux mains, marques d'épines au front, visions religieuses d'épisodes évangéliques et de la Passion, auditions de paroles, etc.), croit avoir résolu l'énigme de Konnersreuth « à la lumière de ce nouveau cas de stigmatisation ». Il est en tout cas bien persuadé qu'il a la clef de la solution définitive. Ce qu'il a réussi à faire sur sa malade, en l'hypnotisant, et en la suggestionnant, Thérèse l'aurait fait, continuerait à le faire sur elle-même, en des proportions beaucoup plus considérables, par autosuggestion inconsciente et involontaire. Quant aux phénomènes dont il reconnaît n'être pas parvenu à produire même une lointaine analogie, il les attribue également à l'antosuggestion, persuadé qu'on ne tardera pas à établir que son pouvoir peut aller en certains sujets jusqu'à les faire vivre sans manger, pendant des années. Il ne doute pas du fait du jeûne absolu de Thérèse. L'offrande par elle de ses souffrances à des intentions déterminées pour aider le prochain, est considérée par lui comme la preuve manifeste de l'hystérie de Thérèse : « Il arrive facilement que le malade mental contracte des troubles dans un but déterminé : Ou bien il cherche par ces phénomènes morbides à se rendre intéressant, à attirer sur soi l'at-

tention de son entourage ; ou bien il tâche, à l'aide de ces troubles, de se soustraire à ses devoirs d'état, à la situation pénible dans laquelle il est tombé ; ou bien il utilise ses maux pour se rendre serviable à ses proches. Il peut aussi arriver qu'il se rende malade afin de souffrir pour les autres ou de glorifier Dieu... Dans ces cas, où il devient malade dans un but déterminé, nous parlons d'hystérie. L'attitude mentale de l'hystérique peut donc avoir son origine dans une intention tout à fait noble, les deux derniers cas le prouvent. L'hystérie n'est donc pas par nature, comme on l'admet si souvent, un amoindrissement spirituel, une faiblesse de la volonté, une déficience morale (tendance au mensonge ou à la calomnie). Ces traits n'appartiennent en aucune façon au véritable visage de l'hystérie. Il y a des hystériques de vie morale très haute et de forte volonté... » (p. 27)

Le Dr Lechler est intimement convaincu de l' « origine psychogénique des phénomènes konnersreuthiens », et, dès lors, qu'on pourrait, en traitant Thérèse comme il a traité Élisabeth, la délivrer de ses stigmates, de ses visions, et lui rendre toutes ses anciennes possibilités de travail. Ce serait à croire qu'il est le médecin venu un jour à Konnersreuth pour obtenir la permission d'emmener Thérèse dans son établissement afin de la guérir. Thérèse, qui prévoyait cette visite, mais devait s'absenter, avait averti sa mère de l'heure et de l'objet de la venue du docteur et indiqué la réponse qu'il conviendrait de lui faire. La commission fut faite. On peut se fier à la mère Neumann pour une communication de ce genre. Et le docteur revint chez lui sans ramener Thérèse ni l'avoir vue.

Reconnaissons, à la louange du Dr Lechler, qu'il raconte ses observations, expose sa théorie et l'application qu'il en fait à Thérèse, sur un ton calme, dépourvu de passion, bien qu'il semble avoir écrit pour enrayer le mouvement vers le catholicisme déterminé chez des « évangéliques » par les faits de Konnersreuth. Ce ton très correct ne suffit pas à dissimuler les insuffisances de la thèse. A supposer que les faits concernant Élisabeth soient tous exacts, qu'il ne se soit mêlé, de la part de cette malade — l'observation a eu des lacunes —, aucune intervention active directe, par exemple dans la production des plaies, assez insignifiantes, à ce qu'il semble, et vite disparues, des pieds et des mains, qu'elle voie vraiment

ce qu'elle déclare voir, etc..., des différences irréductibles subsistent entre Élisabeth K. et Thérèse Neumann. Qui a vu Thérèse en extase et qui voit la photographie d'Élisabeth versant des larmes de sang (ce triste visage sans lumière de grande malade mentale) n'a pas besoin de pâlir sur les livres pour sentir la différence qui sépare les deux séries de phénomènes et les rattache à des ordres divers. Mais si l'on prend la peine d'étudier de près la brochure de Lechler, l'impression devient certitude raisonnée. Les analogies ne peuvent dissimuler qu'à des regards distraits les diversités matérielles qui sont énormes, et surtout les diversités formelles qui manifestent l'irréductibilité d'un cas à l'autre. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on connaît le pouvoir de la suggestion hypnotique : qu'un sujet hypnotisé *puisse*, par la seule « concentration », sans intervention externe, provoquer jusqu'à de légères déchirures de la peau et l'apparition de quelques gouttes de sang, cela nous est absolument indifférent. — Le Dr Lechler admet jusqu'au jeûne absolu de Thérèse. Admettons de bonne grâce, sur son seul témoignage, sans contrôle, tous les « *faits* » qu'il affirme de sa malade. Ces faits ne prouvent aucunement que « *l'autosuggestion, involontaire et inconsciente* », soit capable de produire les faits, établis et contrôlés, dont Thérèse est le sujet, ni surtout qu'elle en soit la *cause effective*. Si l'autosuggestion involontaire et inconsciente n'est pas un pur non-sens, son pouvoir et son action chez Thérèse sont une hypothèse toute gratuite qui ne peut même se formuler qu'à l'aide d'autres hypothèses partielles, également arbitraires. L'Église ne tardera pas à déclarer : *constat de non supernaturalitate*, si on propose une explication naturaliste satisfaisante, mais il faudra autre chose que les fantaisies du Dr Lechler. En tant qu'*explication* de « l'énigme de K. », sa brochure est de la *fantaisie* pure.

B. L.

Pour la théologie spirituelle

Le Dictionnaire de Spiritualité

Le premier fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité* est récemment paru. La notice de l'éditeur, exposant son programme, le faisait attendre avec un vif intérêt. Il semble en effet, à le lire, qu'il ait été préparé selon une méthode très réfléchie. Un dictionnaire est, par essence, un instrument de travail. Aussi doit-il être conçu en fonction de la science qu'il doit servir. Qu'on se reporte, entre autres, à l'article du P. Lemonnyer publié ici même il y a quelques mois, et il apparaîtra que le programme de ce Dictionnaire répond fort heureusement aux exigences de cette science « pratiquement pratique » que doit être la Théologie spirituelle.

« On s'efforcera d'éclairer et de préciser, dit la notice, toutes les notions importantes de la spiritualité, les expressions traditionnelles, les pratiques d'ascétisme et de piété avec leurs fondements doctrinaux; d'exposer et de discuter les problèmes soit spéculatifs soit pratiques posés par la vie spirituelle et la direction des âmes. Pour cela seront interrogés à la fois les principes du dogme et de la théologie et les données positives de la tradition et de l'expérience. Une large part sera faite aux contributions qu'apportent chaque jour à la solution de certains de ces problèmes les travaux de la psychologie expérimentale et de la thérapeutique psychologique. » De plus, on annonce des articles sur les écoles et les auteurs spirituels, soit articles d'ensemble, soit brèves notices de quelques lignes.

Enfin on affirme le dessein de faire exposer, par des collaborateurs différents, les diverses opinions relatives aux doctrines controversées.

Cette première livraison, en dépit des inégalités peu évitables en ce genre de publication, fait augurer du bien de la réalisation de ce programme complexe mais précis.

Je n'insisterai pas ici sur les brèves notes historiques qui feront de ce dictionnaire un répertoire très utile. Je voudrais plus particulièrement en ce compte rendu m'attacher aux notions principales que les divers collaborateurs ont pris à tâche d'élucider. Ce peut être en effet un des profits les plus grands de cette entreprise que d'essayer de voir exactement ce que recouvrent les notions communément utilisées dans la vie spirituelle. Cette mise au point théologique rentre tout à fait dans le cadre d'un dictionnaire, et fait le principal intérêt de celui-ci.

Abnégation

L'article *abnégation*, dû en majeure partie à la plume du P. de Guibert, nous retiendra tout d'abord, comme l'un des plus conformes à la méthode de la théologie spirituelle. Le plan même en témoigne : I. Fondements scripturaires de l'abnégation chrétienne; II. Tradition patristique, médiévale, moderne; III. Notion précise et doctrine de l'abnégation. La première étude, scripturaire, met en relief la place importante occupée dans le Nouveau Testament par la doctrine de l'abnégation : « Nous y avons rencontré les trois termes, d'*abnégation*, de *renoncement*, de *dépouillement*, qui serviront à l'exprimer dans toute la Tradition ; très nettement est enseigné non seulement le dépouillement des biens extérieurs, mais aussi ce renoncement à soi-même, l'abnégation totale ; très explicitement est marquée la liaison entre ce renoncement et la vertu même de la charité, entre la vie perdue et la vie meilleure à laquelle elle fait place. » (col. 72)

— Après une revue rapide mais suggestive de la tradition par le P. Daeschler, le P. de Guibert reprend la plume dans la IIIe partie. Il s'agit tout d'abord de préciser exactement la notion d'abnégation, en la distinguant des notions connexes. La notion d'abnégation apparaît comme la plus fondamentale et la plus universelle, en ce sens qu'elle consiste à se renoncer soi-même : abnégation de nous-même, de ce que nous *sommes* : en l'entendant, bien sûr, de ce que notre amour-propre déréglé voudrait pratiquement que nous soyons. Il s'agit de renoncer à se faire centre. « C'est essentiellement cela que comporte la notion d'abnégation ; d'autres termes, comme ceux de détachement, de dépouillement, de renoncement, seront le plus souvent appliqués au renoncement à des biens plus extérieurs, quoiqu'ils puissent comme renoncement à soi-même, dépouillement de soi, devenir sensiblement synonymes d'abnégation. Mais ce dernier mot a sur les autres l'avantage que, en fait, il n'est généralement employé que dans le sens complet, abnégation de soi, ce qui supprime tout danger d'équivoque. » (col. 102)

Haine de soi, mortification : notions qui marquent la lutte, l'effort. L'abnégation représente plutôt un état, le résultat de ces efforts, l'attitude d'âme ainsi acquise.

La notion étant ainsi bien précisée, une systématisation théologique complète s'efforcera de la rattacher à la doctrine des vertus.

Le P. de Guibert note très justement tout d'abord que l'abnégation ainsi définie se rapproche beaucoup de l'humilité, « abaissement général de nous-même », renoncement à l'amour-propre. C'est bien en effet la grande notion de l'humilité que nous retrouvons dans saint Thomas, et je songe à cette belle formule de Cajétan : « appetitus sui ipsius ut subditi » (1).

Le P. de Guibert se demande ensuite si l'abnégation est une vertu distincte. Il opine pour en faire non une vertu

(1) Cajetan, in IIª IIᵉ, qu. 162, art. 1; Comm. nº 6.

distincte, c'est-à-dire un habitus opératif ayant pour objet une activité déterminée, mais une attitude d'âme qui se retrouve en l'exercice de vertus diverses : charité, humilité, par exemple, lorsque ces vertus comportent un sacrifice plus notable, plus sensible, de nos intérêts propres.

Je crois qu'on pourrait, cependant, en rattachant l'abnégation à l'humilité telle que la décrit saint Thomas, faire usage de ce qu'il dit de celle-ci comme *vertu générale*. Son influence en effet se fait sentir à ce titre dans tout le domaine de l'agir humain. Non point par mode de commandement, explique bien saint Thomas, mais « ut removens prohibens ». Nous retenant de ce dérèglement par lequel nous tendons à nous faire centre, et réprimant l'impétuosité de l'orgueil et de l'amour désordonné de soi, l'humilité nous met en une attitude de sujétion à Dieu dont le profit se retrouve universellement.

Il semble donc bien qu'on puisse, dans la classification thomiste des vertus, rattacher l'abnégation, c'est-à-dire le renoncement à soi-même, à la vertu d'humilité. En l'immédiate dépendance de la charité, et pour assurer l'ordre que celle-ci exige en nos affections, elle nous dispose à ne plus tenir compte, en nos appréciations morales, de notre « amour-propre ».

D'autre part il faut également faire sa place, si l'on veut rattacher la notion d'abnégation à la systématisation thomiste, à cet acte de *pauvreté spirituelle* que saint Thomas range parmi les béatitudes, actes parfaits des vertus et des dons (1). Il en fait l'acte du don de crainte. Il y a ici comme une humilité éminente, choc en retour du sentiment révérentiel de la grandeur de Dieu, qui nous détache à fond de nous-même, et conséquemment de tout le reste. Source profondément spirituelle de notre renoncement aux biens d'ici-bas, c'est bien là, à son degré le plus pur, l'abnégation chrétienne. Il semble qu'il l'eût

(1) IIª IIᵃᵉ, qu. 19, art. 12 : « inanitio inflati et superbi spiritus ».

fallu noter. Et il y aurait fort à dire sur ce point. Saint Thomas fait une grande place dans la psychologie surnaturelle au don de crainte, dont la psychologie, immédiatement liée à celle de la charité, est si riche. C'est lui qui a fonction de nous assouplir le plus immédiatement à tout ce bel ordre qu'exige la vie de la charité, « facit subjectum non repugnans ».

Le P. de Guibert montre bien comment l'abnégation chrétienne — c'est là son caractère propre — est à fond d'amour. Dire cela c'est manifester son fondement, qui est l'ordre même de la charité qui veut que nous chérissions Dieu par-dessus tout ; c'est aussi manifester son allure psychologique, tempérant de tendresse son austérité. Le rattachement de cette doctrine au don de crainte, tel que le décrit saint Thomas, ne pourrait certes manquer d'être très suggestif à ce point de vue.

Le Père insiste surtout sur le double aspect psychologique qu'il avait déjà mis en relief dans ses Études de Théologie Mystique (avec Dieu — pour Dieu; goûter Dieu — servir Dieu). Il est juste en effet que, tout en unifiant profondément nos sentiments, notre charité peut se traduire en des attitudes d'âme diverses, portant l'accent tantôt sur l'effort de détachement, tantôt sur l'élan d'amour lui-même. Reste que l'amour est toujours premier. C'est lui qui inspire le renoncement à soi-même qui est la condition de son progrès, mais c'est alors « un amour qui va à Dieu à travers les dénuements comme la foi à travers les obscurités ». (col. 107)

L'article se termine par de suggestives remarques sur la place de l'abnégation dans la vie spirituelle. Elle veut de nous une courageuse soumission à Dieu, mais sans préoccupation anxieuse : « L'humble paix en face de nos lâchetés mêmes est une condition indispensable de la vraie générosité... Le moment critique sera celui où l'âme ayant fidèlement répondu aux premières suggestions de la grâce dans cette voie sentira ces suggestions se faire de plus en plus pressantes et exigeantes et se demandera

avec la frayeur de quelqu'un qui se jette dans le vide : « Où cela va-t-il me mener ? » C'est alors qu'il faut qu'elle soit assez humble déjà pour ne pas se regarder elle-même et ses forces si débiles, mais dans un acte de confiance aveugle en Dieu et de générosité sans arrière-pensée se livrer tout entière. Combien d'âmes ferventes restées à mi-côte de la sainteté pour s'être raccrochées à ce moment-là !... »

Abandon

Ceci nous rapproche de la notion d'*abandon* dont traite le R. P. Viller, S. J., en un bel article.

Il s'efforce dès l'abord de définir exactement cette notion et de la distinguer de celles d'obéissance, résignation, acceptation, acquiescement, conformité, indifférence. Nuances assez fines, qu'une page de Mgr Gay (col. 5) exprime fort bien. Les précisions font apparaître l'étroite connexion de l'abandon et de la psychologie de la charité. Il naît avant tout d'une complaisance d'amour dans le bon plaisir divin.

Toutefois la psychologie de l'abandon est elle-même très riche et complexe. Le P. Viller examine plus loin (col. 9-10) les éléments qui l'intègrent. L'abandon apparaît alors comme une *remise de la volonté* à Dieu (c'est l'aspect positif de l'abandon) impliquant d'autre part une *renonciation*, qui coïncide avec l'abnégation : le tout dans une *confiance illimitée*, et comme expression de parfait *amour*.

Peut-être y aurait-il, ici encore, quelque intérêt à rattacher les éléments psychologiques ainsi discernés à la doctrine thomiste des vertus et des dons. On remarquerait plus particulièrement à ce point de vue ce que saint Thomas dit de la *dévotion*, remise de soi-même à Dieu et à sa Seigneurie souveraine, dans un grand sentiment de dépendance et sous l'impulsion d'un confiant amour ; acte propre de la vertu de religion inspirée des vertus théologales. La structure psychologique de la « Dévotion » de

saint Thomas paraît des plus suggestives en ce qui concerne particulièrement les éléments positifs de l'abandon à Dieu. L'aspect d'hommage, il est vrai, devient ici prédominant. Mais il est important justement de lui faire sa part dans la psychologie de l'abandon. La considération de la Providence divine, dont on nous dit qu'elle est le fondement même de notre abandon, saint Thomas y voit précisément l'un des motifs les plus essentiels de notre attitude religieuse. Nous dépendons d'un Dieu qui régit tout cet univers, qu'il a créé. Notre hommage lui est dû à ce titre. Cette remise de notre volonté que l'amour profondément nous inspire, ce sentiment religieux de notre dépendance la fait plus prompte, plus totale, plus entière. Ce n'est plus seulement complaisance d'amour en la volonté divine, mais remise effective à son autorité souveraine. — D'autre part l'élément de confiance que comporte l'abandon pourrait, semble-t-il, s'éclairer pour une part de ce que saint Thomas dit de la psychologie du don de force. Sous son action, dit saint Thomas, on se met à user de la volonté divine comme si elle était nôtre, par un sentiment de confiance que l'Esprit met au plus secret du cœur. « Utitur divina voluntate quasi sua. » Assurance indéfectible de celui qui malgré tout compte sur Dieu et *s'en remet* à la divine Providence de tout faire aboutir.

Ce ne sont ici que quelques brèves annotations. Signalons également un détail à propos du paragraphe sur la Pratique de l'abandon. Certaines âmes font le *vœu d'abandon*. Il eût été intéressant d'en dire quelque chose. Sur quoi porte exactement un vœu de ce genre? Je comprends bien qu'on parle d'*acte* d'abandon; mais de vœu? En voici une formule qu'on m'a récemment communiquée : « ... Je promets par vœu de m'abandonner à cette aimable volonté et de l'embrasser, chaque fois sans résistance ni réserve, dès que le Seigneur jugera bon de me la faire connaître d'une manière évidente, par n'importe quel moyen... »

Adoration, action de grâces

Les articles *adoration*, *action de grâces*, nous ramènent à la psychologie de la vertu de religion.

C'est surtout d'elle qu'il s'agit dans l'article *adoration*. L'auteur y traite en réalité de la vertu de religion en général et par mode de généralités : l'adoration étant ici définie comme l'honneur réservé à Dieu, culte de latrie. Il eût fallu noter au moins que la notion d'adoration a dans saint Thomas un sens plus spécial. Le paragraphe V, l'adoration dans les Écoles de spiritualité, est singulièrement rapide et vague.

L'article de l'*action de grâces* comporte quelques remarques suggestives, mais sous une forme qui rappelle plus un plan de prédication de retraite qu'un article technique de Dictionnaire. C'est le Saint-Esprit lui-même qui nous fait « la leçon d'action de grâces » en nous enseignant « qu'il faut remercier, comment il faut remercier, de quoi et pourquoi il faut remercier »... Et l'on signale rapidement, sous ces différents chefs, quelques textes de la sainte Écriture.

De même la systématisation théologique eût pu être plus formellement précisée. Les fines analyses de saint Thomas sur la gratitude mieux utilisées : la gratitude exige l'amour parce qu'elle regarde précisément la gratuité du don qu'on veut reconnaître. De là pour saint Thomas l'importance capitale de l'exercice de la gratitude : elle assure et accroît le lien d'amitié. Celle-ci vit de ces échanges répétés : la gratitude porte à rendre plus d'amour qu'on en a reçu, et attire par là même un nouveau retour d'affection plus vive.

Devant Dieu la gratitude, incapable de rendre un amour plus grand que celui dont nous sommes l'objet, s'efforce au moins à plus d'amour, et se tourne en hommage de révérence et de service. C'est pourquoi elle s'identifie avec la vertu de religion. Celle-ci est une gratitude émi-

nente. L'action de grâces est le cœur même de toutes ses démarches.

Le P. Monier-Vinard a noté que notre action de grâces surnaturelle regarde non seulement les bienfaits passés mais futurs : son grand objet est la béatitude éternelle.

Il y aurait ici à préciser de façon intéressante les rapports de l'action de grâces et de l'espérance surnaturelle. La place de l'action de grâces dans la prière de demande, où s'exprime notre espérance, en pourrait être éclairée. — Si les dons surnaturels que nous recevons de Dieu sont la source d'une si joyeuse action de grâces, c'est bien certainement parce qu'ils sont déjà des gages des dons définitifs encore à venir. Il y aurait lieu surtout de remarquer que l'action de grâces regarde formellement dans les dons qui vous sont faits l'amour qui les inspire. Or l'amour de Dieu, qui est la source de tous ces dons, est d'emblée tout ce qu'il est pour nous. Dieu nous donne la plénitude de son amour avant même de nous donner quoi que ce soit. Rendre grâces à Dieu c'est avant tout, par conséquent, se placer sous cette lumière de notre prédestination toute gratuite.

Une étude de l'action de grâces dans saint Paul eût sans doute donné un singulier relief à cette pensée. Qu'on songe par exemple au début de l'Épître aux Éphésiens.

Article intéressant sur l'*admiration*.

Affections, spiritualité affective

Deux articles dus à M. P. Pourrat.

On aimerait certaines précisions. « Il faudrait rappeler ici la théorie thomiste du *concupiscibilis* et de l'*irascibilis* », dit incidemment l'auteur. C'est bien sommaire. On pourrait trouver dans saint Thomas bien autre chose encore, et qui éclairerait cette notion subtile. La psychologie thomiste de l'acte humain, avec au point de départ

même de l'ordre d'intention l'essentielle et attractive influence de la fin; le rôle des *vertus* qui en nous connaturalisant à leurs objets font sourdre en nous un attrait vers les fins vertueuses; le rôle de la connaissance, à propos de quoi quelques indications sur la connaissance affective n'eussent point été de trop; la distinction si limpide faite par saint Thomas de l'affectivité sensible, et des sentiments spirituels, et des rapports de dépendance qu'ils entretiennent : autant de points à signaler et qui pourraient, semble-t-il, aider à mieux situer *doctrinalement* cette notion d'affections que nous rencontrons chez les auteurs spirituels. La distinction des espèces d'affections (col. 232) y eût sans nul doute gagné.

Quant à l'article *spiritualité affective*, on y rencontre des propos de ce genre : « La Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin, dans les parties où elle expose la théologie ascétique et mystique, est un remarquable exemple de spiritualité spéculative... » (col. 241) — « Il y a des écrivains remplis d'amour de Dieu, comme saint Thomas d'Aquin, qui sont des lumières éclatantes mais qui ne réchauffent pas. » Mais saint Thomas, quand il écrit sa Somme, n'écrit pas un livre de « lecture spirituelle », ni un traité pratiquement pratique de Théologie spirituelle. Il ne faudrait tout de même pas confondre à ce point les choses. Saint Thomas nous donne dans la II[e] partie de la Somme une Théologie spéculative de la vie surnaturelle. Mais une spiritualité thomiste, c'est-à-dire la vie spirituelle vécue à la lumière des principes qu'il nous trace, est tout autre chose !

Abus de la grâce

La notion d'*abus de la grâce* méritait d'être précisée. On la définit ici comme une résistance à la grâce, ou encore au Saint-Esprit principe de la grâce. N'eût-il pas été intéressant de faire appel à la notion de *présomption*, péché contraire à l'espérance? Cette notion même n'im-

plique-t-elle point l'idée d'une attitude *abusive* à l'égard de Dieu bienfaisant, de qui l'on attend dons et pardons, sans se conformer aux exigences de coopération qu'implique en nous la vie de la grâce ? Au lieu de se placer uniquement au point de vue des grâces actuelles, des « inspirations du Saint-Esprit » auxquelles il est loisible de résister, on se serait placé au cœur même de la doctrine de la grâce, et de son épanouissement en nous. Abuser de la grâce de Dieu ce n'est plus seulement, à ce point de vue, négliger ou rejeter les inspirations par lesquelles Dieu nous meut à bien faire, c'est ne point vivre en conséquence du don reçu. Abus *de la grâce* vraiment et radicalement, et non plus seulement abus des grâces.

Reste évidemment que c'est relativement aux grâces actuelles, surtout extérieures, que se traduira pratiquement l'abus de la grâce. Les textes — de Guilloré surtout — auxquels nous renvoie la brève bibliographie de cet article, développent cette pensée que les âmes qui ont plus reçu de secours sont tenues à donner davantage et à tendre plus instamment à une perfection plus haute. Se relâcher en chemin les dispose non seulement à la perte de grands biens, mais à de grandes chutes.

Petite note sur « *agere contra* » : « tactique nécessaire de la contre-attaque dans la vie intérieure »... « Formule commode »... « La doctrine qu'elle renferme n'a rien que de traditionnel ». Bien sûr. Mais il était bon en effet de la rappeler, car — quelle doctrine juste n'a ses écarts ? — certains s'y méprennent quelquefois, érigeant en ligne générale de conduite, jusqu'à en écraser les âmes, ce qui n'était que tactique particulière.

Accroissement des vertus

Le propos des éditeurs du Dictionnaire est, nous l'avons dit, de faire exposer les questions controversées, tour à tour par les tenants des opinions diverses. Un pre-

mier exemple nous en est donné, dans ce fascicule, à propos de l'accroissement des vertus. A vrai dire, le point formel de la divergence doctrinale est ici assez limité. Mais il est intéressant de voir comment, sur ce point du rôle des actes plus fervents dans la croissance de la charité, des attitudes doctrinales plus générales motivent des conclusions particulières. C'est ce qui ressort assez bien de l'article où le P. de Lanversin expose la thèse de Suarez. Il note bien que la manière dont celui-ci conçoit le mérite est « avant tout morale, quelque peu juridique » (col. 156), qu'il « n'est jamais entré dans la métaphysique de la disposition prochaine à la forme, produite dans le sujet sous l'action même de cette forme à laquelle elle dispose et dont elle permet la réception » (col. 158). Il remarque également sa tendance « à concevoir le progrès spirituel plutôt comme l'acquisition et l'addition de degrés successifs que comme la simple emprise de plus en plus forte de la charité » (col. 159) — point de vue qui fait appel à des théories philosophiques dont on nous dit que, « avec son ampleur un peu diffuse, il développe les inconvénients de chaque système pour s'arrêter à une solution moyenne ».

De son côté, le P. Deman nous initie aux discussions de l'école thomiste sur ce sujet. Il le fait avec une clarté et une précision très grandes. Çà et là telle attribution erronée est par lui redressée. Ainsi au sujet de Bannès et de Gotti les allégations du P. Dublanchy dans le *Dictionnaire de Théologie*. Ou encore une liste de théologiens cités par le P. Garrigou-Lagrange comme refusant aux actes *remissi* de mériter *de condigno* l'accroissement de la charité. La supériorité de l'opinion de Bannès ressort de cet exposé lucide. Voici sa conclusion : « L'opinion de B. n'est donc point celle qui a connu la plus grande fortune... Il est vrai qu'elle est plus exigeante que l'opinion contraire. Mais elle est aussi plus conforme aux lois du développement vital de la charité. Sa supériorité est de ne vouloir à aucun prix considérer le mérite comme ayant une efficacité indépendante de la disposition physique.

Elle refuse de traiter l'acte remittent autrement que comme un acheminement vers l'acte plus fervent. Ne séparant point ce qui est en effet uni, elle n'est pas réduite à rechercher ou plutôt à deviner une issue de fortune au débat. Elle tient compte concurremment de tous les éléments du problème. Cette opinion est très favorable à la vie spirituelle puisqu'elle excite les justes à des actes plus fervents de charité, sans déprécier toutefois les actes remittents, lesquels sont propres à nous conduire aux actes plus fervents et recevront en tout cas leur digne récompense. Cette opinion bien équilibrée nous paraît seule traduire l'authentique enseignement de saint Thomas; et il n'est point de conséquences où elle aboutit, à quoi ne s'accordent les propositions mêmes du maître... »

Le P. de Lanversin, dans les conclusions de son article, qui fait suite à celui du P. Deman, convient que « de nos jours le renouveau des études thomistes a rendu plus de faveur à l'opinion ancienne », c'est-à-dire celle de Bannès.

Quant aux conséquences pour la vie spirituelle, il remarque qu'elles sont au vrai de peu d'importance, car il y aura lieu toujours à s'efforcer vers des actes plus fervents. Sans doute. Mais la thèse plus rigoureuse de Bannès donne un singulier relief à ces exigences.

Une petite remarque sur un détail : Le P. de Lanversin exprimant cette pensée que, du point de vue surnaturel, la disposition morale que constitue l'acte peu fervent suffit à assurer l'accroissement, écrit : « Au point de vue moral, la seule persévérance dans le bien est une disposition suffisante. La fidélité dans le service n'est elle-même pas plus appréciée que les ferveurs passagères. » N'y aurait-il pas, sous cet exemple, quelque équivoque ? L'intensité de la charité, qui est celle d'une activité volontaire, se mesure-t-elle précisément à ce que nous appelons communément « ferveurs passagères » ? Si la fidélité dans le service est plus appréciée, n'est-ce point précisément parce que, en réalité, elle dénote une volonté qui se livre à plein en chacune de ses fidélités, bien que

sans enthousiasme apparent ? Si elle n'était plus que routine, la louerait-on encore au même point ?

*
* *

Je clos ici cette recension déjà longue. Il y aurait beaucoup à dire encore de ce Dictionnaire. Bornons-nous à une dernière remarque. Le P. Doncœur dans un compte rendu des *Études* a signalé quelques lacunes : « Quelques lignes, écrit-il, ou tout au moins des renvois eussent convenu aux mots suivants : Absolution, Absolution générale, Adoration perpétuelle, Acarie, Adamites, Adiaphora (des Stoïciens), Agapetae, Adventistes, etc... A l'article Abstinence, il eût convenu de traiter du point de vue spirituel de l'abstinence conjugale. »

Nous faisons nôtre cette remarque, comme aussi les éloges qui la suivent, et qui annoncent, dans le Dictionnaire, « l'une des plus utiles de nos belles Encyclopédies catholiques de langue française ».

Le Havre.

fr. I. Mennessier, O. P.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(suite)

MÉDITATION V

La vie spirituelle est en nous comme une création de Dieu. Ce symbolisme de la création est appliqué à la rénovation de l'âme.

Le monde créé, sorti du néant, est déjà splendide.

Voici, dans la régénération de l'âme une nouvelle création.

L'âme elle aussi est ténèbres, abîme, chaos indistinct : cela par le péché et la frivolité; elle est vide du « flot des bonnes œuvres ». Elle est obscure, inachevée, enveloppée d'ignorance, sans vertu : elle n'a point gardé en elle l'image de Dieu.

De son abîme de confusion, l'âme monte vers l'abîme de la bonté avec confiance. Elle en appelle au Christ, qui peut faire tout ce qu'a fait le Père dans la première création. Elle demande au Seigneur la création d'une âme nouvelle. Est-ce que Lazare n'a pas été ressuscité? Est-ce que, des yeux de saint Paul, ne sont pas tombées des écailles?

Très belle méditation, des plus typiques.

En retenir l'affirmation : la vie spirituelle est une nouvelle création *de Dieu. Par conséquent, Dieu est l'auteur de la vie surnaturelle, des dispositions qui nous y préparent, des vertus et de la charité qui la réalisent.*

In principio, Domine, et terram fundasti, hoc est angelicam et humanam creasti naturam. Sed, facta hac brevi mentione de angelis, ad solum hominem sermo tuus convertitur. *Terra autem*, inquit, [fol. 8v°] *erat inanis et vacua super faciem abyssi* (1). Vidimus, Domine, et posita est nostris sensibus magna haec et mirabilis machina mundi munditia sua pulchritudine et magnitudine. Sapientiam et virtutem et bonitatem tuam in miseria incomprehensibilem et aeternam praedicare non cessit. Verum exsuperat omnem sensum et facundiam mortalium.

Ad novum potius *caelum et novam terram* (2) quo tu modo creare te afferis aciem mentis intendere libet. Dicis enim in evangelio tuo quia *Pater meus usque modo operatur et ego operor* (3). Quid « novum caelum et novam terram » ? De abyssis enim terram formas et de terra caelos. Peccator abyssus est. Sed cum tenebris facis lumen splen-

(1) Gen., I, 2. — (2) Is., LXVI, 22. — (3) Joan., V, 17.

Au commencement, ô Dieu, tu as créé la terre, c'est-à-dire que tu as créé la nature angélique et la nature humaine. Mais, après avoir fait mention des anges, c'est à l'homme seul que s'adresse la parole de ton Écriture : Or *la terre*, dit-elle, *était stérile et vide, et les ténèbres régnaient sur la face de l'abîme* (1). Nous l'avons vue, Seigneur, cette œuvre grande et admirable, elle est là, sous nos yeux, avec sa pureté, sa beauté et son étendue. Elle ne cesse, dans sa misère, de louer ta sagesse, ta puissance et ta bonté incompréhensible et éternelle. Elle surpasse toute expression et toute parole humaine.

C'est plutôt un *ciel nouveau et une terre nouvelle* (2) que tu veux créer et où il te plaît de diriger le regard de ton esprit. En effet, tu dis dans ton Évangile : *tout ce que mon Père fait, moi aussi je le fais* (3). Pourquoi, en effet, un ciel nouveau et une terre nouvelle ? Car, de l'abîme, tu tires la terre et de la terre le ciel. L'abîme c'est le pécheur. Mais

(1) Gen., I, 2. — (2) Is., LXVI, 22. — (3) Joan., V, 17.

descere *ut abjiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis* (4), novum caelum et novam terram creasse cognosceris. Ecce animadverto, Domine, quia terra mentis meae [fol. 9r°] adhuc inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi. Inanis est quia fluctuat inquietudine, prima via nugarum et phantasmatum suorum; vacua bonorum operum fluctibus. Vel, sicut habet alia translatio, invisibilis et incomposita. Est enim velut quidam chaos confusione sua terrenum et involutum ignorans tam finem suum quam principium et naturae suae modum. Numquid se a summo creatore mirabiliter factum esse credit, et post hanc vitam non ad inferos sed ad coelos pro suis meritis secundum promissa sui auctoris tamen ferenda? Incomposita sane quia virtutum decorem et divinae imaginis cui assimilata est speciem non servat.

(4) Rom., XIII, 12.

quand tu fais resplendir la lumière sortant des ténèbres, c'est pour que *nous rejetions les œuvres des ténèbres et que nous revêtions les armes de lumière* (4). Tu reconnais que tu as créé *un ciel nouveau et une terre nouvelle*. Voici, je comprends, Seigneur, que la terre de mon âme est encore stérile et vide et que les ténèbres règnent sur la face de l'abîme. Elle est vide parce qu'elle est irrésolue et pleine d'inquiétude dans ce premier chemin de ses frivolités et de ses imaginations. Elle est vide du flot des bonnes œuvres. Ou encore, selon une autre traduction, elle est obscure et inachevée. Elle est en effet un chaos enfoui dans sa confusion et enveloppé dans l'ignorance aussi bien de sa fin que de son principe et de la règle de sa nature. Ne croit-elle pas qu'elle a été admirablement faite par le créateur suprême, et qu'après cette vie elle sera portée selon ses mérites, aux enfers ou aux cieux, selon les promesses de son auteur ? Certes elle est inachevée, car elle ne garde pas la beauté des vertus ni la splendeur de l'image divine qu'elle reproduit. C'est pourquoi elle demeure dans l'abîme de son aveuglement et sa face est obscurcie par

(4) Rom., XIII, 12.

Ideo in abyssum caecitatis suae retinetur et tenebris illusionum suarum facies illius obscuratur. Talis est anima mea, Deus meus : *terra inanis et vacua*, insensibilis et incomposita, *et tenebrae super faciem* [fol. 9v°] *abyssi* (5).

Verum mihi dat et abyssus vocem suam et abyssus inferior et obscura invocat abyssum superiorem. Tu qui exsuperas omnem sensum, invocat te, Domine, abyssus mentis meae, ut etiam de me novum caelum et novam terram crees. Hoc invocabit David et nos cum David invocamus : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis* (6). Jam aliquid factum esse sciebat, sed nova creatura novum caelum, novam terram, se fieri poscebat. *Auribus nostris audivimus et patres nostri narraverunt nobis opus quod operatus es in diebus eorum* (7). Hoc opus est unde dicis : *Pater meus usque operatur et ego operor* (8). Fudisti enim singilla-

(5) Gen., I, 2. — (6) Ps. L, 12. — (7) Ps. XLIII, 1-2. — (8) Joan., V, 17.

les ténèbres de ses illusions. C'est ainsi qu'est mon âme, ô mon Dieu. Voilà ce qu'est mon âme : *une terre stérile et vide*, obscure et inachevée, *et les ténèbres règnent sur la face de l'abîme* (5).

Mais l'abîme me prête aussi sa voix, et l'abîme obscur d'en bas appelle l'abîme qui se trouve au-dessus de lui (6). Toi, qui dépasses toute expression, l'abîme de mon âme t'invoque (7), Seigneur, pour que tu crées aussi en moi *un ciel nouveau et une terre nouvelle* ! David l'a imploré, et avec lui nous l'implorons : *Crée en moi un cœur pur, mon Dieu, et renouvelle en mon être un esprit nouveau* (8). Il savait déjà que quelque chose avait été créé, mais créature nouvelle, il demandait de devenir *un ciel nouveau, une terre nouvelle. Nous l'avons entendu de nos oreilles, et nos pères nous ont raconté le prodige que tu as accompli en leur temps* (9). C'est cette œuvre que tu manifestes en disant : *Tout ce que fait*

(5) Gen., I, 2. — (6) L'auteur commente ici le texte biblique : *Abyssus abyssum invocat* (Ps. XLI, 8). — (7) Cette expression très forte vaut d'être remarquée. — (8) Ps. L, 12. — (9) Ps. XLIII, 1-2.

tim corda eorum, creans in eis lucem et dividens lucem a tenebris, appellans lucem diem et tenebras noctem (9). Hoc opus quod operatus es in diebus eorum. Horum dierum senex Abraham et alii quamplures pleni fuisse memorantur sicut et illi [fol. 10r] quibus dicebat Apostolus : *Fuistis aliquando tenebræ, sed autem lux in Domino* (10).

O creator optime, si usque modo operaris opus hoc, quod operatus es in diebus antiquis, quare etiam in animam meam opus hoc non operaris? *Anima mea inanis et vacua est, et tenebrae super faciem abyssi. Dic ut fiat lux, et fiet lux* (11). Hoc opus in Lazaro et in Paulo operatus es. Illius facies sudario ligata erat quia *tenebrae erant super faciem abyssi.* Hujus ab oculis cum baptizaretur tanquam squamae ceciderunt ut revelata facie gloriam Domini specularetur. Istae sunt squamae quae cor meum

(9) Gen., I, 4-5. — (10) Ephes., V, 13. — (11) Gen., III, 5.

mon Père, je le fais, moi aussi (10). Tu as pénétré en chacun de leurs cœurs, créant en eux la lumière et séparant la lumière d'avec les ténèbres, appelant la lumière jour, et les ténèbres nuit (11). Voilà l'œuvre que tu as accomplie en leur temps. C'est de ces jours dont le vieil Abraham et dont tous les autres se souviennent en disant qu'ils ont été bien remplis. Comme aussi ceux où l'Apôtre dit : *Vous étiez autrefois ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur* (12).

O Souverain créateur, si vous avez ainsi accompli cette œuvre aux jours d'autrefois, pourquoi ne la faites-vous pas dans mon âme? *Mon âme est stérile et vide, et les ténèbres règnent sur l'abîme. Dis : Que la lumière soit, et la lumière sera* (13).

Tu as accompli ce prodige en Lazare et en Paul. La face du premier était enfermée dans un suaire; car *les ténèbres régnaient sur la face de l'abîme.* Des yeux de Paul, au jour de son baptême, il tomba comme des écailles pour qu'il pût

(10) Jean, V, 17. — (11) Gen., I, 4-5. — (12) Ephes., V, 13. — (13) Gen., III, 5.

assidue coram te faciunt dormire. Propter has etiam apostoli in agone dormiebant. *Erant enim*, inquit, *oculi eorum gravati* (12). Sed jam hora est, Domine, nos de somno surgere. Tuba tua crebrius intonante : Surge, qui dormis, exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus. Illumina [fol. 10v], Domine, tenebras meas, dic animae meae : *fiat lux*, et *fiet lux*.

(12) Matth., XXVI, 43.

contempler face à face la gloire de Dieu. Ce sont ces écailles qui me font toujours dormir en ta présence. C'est à cause d'elles que les apôtres sommeillaient à l'heure de l'agonie. *Car leurs yeux étaient appesantis*, dit l'Écriture (14). Mais voici l'heure, mon Dieu, où nous devons sortir du sommeil. La trompette nous appelle avec plus d'insistance : *Lève-toi, toi qui dors, lève-toi parmi les morts, et le Christ t'éclairera.* Illumine mes ténèbres, ô Seigneur, dis à mon âme : *que la lumière soit*, et *la lumière sera.*

(14) Matth., XXVI, 43.

MÉDITATION VI

L'affirmation de la précédente méditation se continue ici : la purification et la régénération de l'âme sont l'œuvre de Dieu.

Le symbolisme scripturaire est pris à l'acte créateur par lequel Dieu a séparé les eaux du ciel et les eaux de la terre.

L'âme, sans ce « suspens » de Dieu, c'est l'eau croupissante gelée par le vent du Nord et devenue lac de pourriture.

Que le Seigneur nous sépare donc des eaux d'en bas. Qu'il nous élève comme il a élevé les eaux célestes, là où le soleil réchauffe, où roule le tonnerre, d'où jaillissent les fulgurations qui illuminent l'orbe terrestre.

Nous devons avoir cette espérance, d'être ainsi relevés par Dieu, de retrouver l'image de Dieu.

Ici, le symbolisme est particulièrement lyrique : l'auteur fait appel aux grands événements cosmiques qui évoquent la toute-puissance de Dieu.

Defluxerunt aquae et divisae ab aquis superioribus defluxerunt usque ad inferiora terrae. Et congelatae sunt a facie aquilonis. Aquilo ventus durissimus congelavit eas. Fluere non possunt, neque redire ad suum principium ut iterum melius fluant. Surge, aquilo, et recede a me, fugiantque tecum nubes et grandines et procellarum spiritus. Propter te auster mitissimus flare moratur. Surge, aquilo, et veni, auster. Veni a meridiano lumine. Solve glaciem animae meae ut recurrat ad superiora originis suae; defluxit enim ad lacum putredinis et facta est luto similis. *Quae nutriebatur croceis amplexata est stercora* (1). Veni, auster, et fla et calore tuo me subleva. Tu

(1) Thren., IV, 5.

Les eaux se sont répandues, et séparées des eaux d'en haut elles se sont écoulées jusqu'aux profondeurs de la terre (1). Et elles se sont gelées au souffle de l'aquilon. Le vent si dur de l'aquilon les a gelées. Elles ne peuvent plus couler, ni retourner à leur source pour se remettre à mieux couler. Lève-toi, Aquilon, et éloigne-toi de moi : que les nuages fuient avec toi, en même temps que les grêles et le souffle des tempêtes. A cause de toi, l'Auster très doux se met à souffler au dedans. Va-t'en, Aquilon, et disparais. Viens, Auster, viens à la clarté de midi, fais fondre la glace de mon âme pour qu'elle retourne jusqu'aux hauteurs de son origine. Elle a coulé jusqu'au lac de pourriture, et elle est devenue semblable à de la boue. *Elle qui avait été nourrie dans la poupre, embrasse la boue et le fumier* (2). Viens, Auster, et souffle et enlève-moi par ta chaleur. Tu emportes, en effet, la honte

(1) Allusion au texte de la Genèse, I, 7 : « Dieu sépara les eaux qui sont au-dessus du firmament des eaux qui sont au-dessous », et au Psaume CIV, 6. — (2) Thren., IV, 5.

enim abjectionem [fol. 11ro] mundi ferebas super aquas quae super caelos sunt. Domo tua supereminenti retinens eas superius, ne defluerent cum his qui non servaverunt domicilium. Suspende et meas aquas, vocis tuae suavitate attonitas. Quia suspendium tuum elegit anima mea. Superferet nos super aquas inferiores quae sunt sub firmamento ut pertrahas nos ad laudes sublimis Dei et intelligamus hoc quod canimus in psalmo (2) : *Vox Domini super aquas.* Deus majestatis intonuit Dominus super aquas multas. Contremuscant aquae nostrae a sonitu tonitrui tui ut exalantes nebulas. Calor tuus absorbeat et ex coctis fecibus in tua puritate reniteant et *lumen vultus tui quod signatum est super nos* (3) evidens appareat. Assiduo calore, Domine, supercaelestes aquae duruerunt in cristalli fortitudinem. Et jam deorsum fluere non possunt, percussaeque altissimi [fol. 11vo] solis spiculo scintillas ardentes invicem projiciunt. *Sanctus, sanctus, sanc-*

(2) Ps. XCII, 4. — (3) Ps. IV, 7.

du monde au-dessus des eaux qui planent sur le ciel. Tu les retiens dans ta maison élevée très haut, pour les empêcher de couler avec celles qui n'ont pas gardé leur demeure. Suspends aussi mes eaux, apprivoise-les par la douceur de ta voix. Car mon âme a choisi ton suspens. Qu'il nous retienne au-dessus des eaux d'en bas, qui sont sous le firmament, ou bien qu'il nous entraîne à louer le Dieu puissant, et nous fasse comprendre ce que nous chantons dans le psaume (3) : *La voix du Seigneur sur les eaux.* Le Dieu de majesté tonne sur les eaux innombrables. Que nos eaux frémissent à la voix de ton tonnerre pour que ta chaleur absorbe les nuages qui s'accumulent, et qu'ils brillent de tous les brûlants éclats par ta pureté, et que *la lumière de ton visage qui est penché sur nous* (4) se manifeste avec évidence. Par une chaleur continue, Seigneur, les eaux célestes ont pris la dureté du cristal. Et déjà elles ne peuvent plus redescendre, et les étoiles ardentes frappées par l'éclat de ton soleil se les renvoient

(3) Ps. XCII, 4. — (4) Ps. IV, 7.

tus Dominus Deus Sabaoth (4). Hoc ineffabile canticum vox tua docuit eas personare. Ad hanc vocem ambulant animalia, ambulant pariter et rotae sequentes, nam *vox* enim *tonitrui tui in rota, illuxerunt coruscationes tuae orbis terrae. Commota est et contremuit terra*, quia *in mari via tua et semitae tuae in aquis multis* (5).

Revertere, anima mea, revertere ad imaginem tuam. Suspira ad Deum fontem vivum, memorans illud assidue : *Quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei?* (6) Sunt tibi interius lacrimae panes die ac nocte, et ne abundantiori tristitia absorbearis, confortare aliquando et dic : *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Spera in Deo, quoniam confitebor illi* (7). Amen.

(4) Is., VI, 3. — (5) Ps. LXXVI, 19-20. — (6) Ps. XLI, 2. — (7) Ps. XXXVIII, 6.

entre elles : *Saint, saint, saint, Seigneur Dieu des armées* (5). Ta voix leur a appris à chanter ce cantique ineffable. A cette voix tous les êtres animés obéissent, ils obéissent ensemble, et ils suivent l'orbite du firmament. Car *la voix du tonnerre retentit dans le ciel et des fulgurations en sortent qui illuminent toute la terre. La terre frémit et tremble, car dans la mer se trouvent tes voix, et tes sentiers dans les eaux multiples* (6).

O mon âme, reviens, reviens à ton image. Soupire après Dieu qui est la source vivante, te redisant toujours : *Comment viendrai-je et apparaîtrai-je devant la face de mon Dieu ?* (7) Tu manges maintenant nuit et jour le pain des larmes, et pour ne pas être accablée d'une trop grande tristesse, prends courage en disant : *Pourquoi es-tu triste, mon âme, et pourquoi le troubles-tu ? Espère en Dieu, car tu le proclameras* (8). Amen.

(5) Is., VI, 3. — (6) Ps. LXXVI, 19-20. — (7) Ps. XLI, 2. — (8) Ps. XXXVIII, 6.

(A suivre.) M.-M. DAVY.

Chronique de liturgie

Le culte chrétien

Prière liturgique et vie chrétienne

Il est peu d'époques où l'on ait disserté autant que de nos jours sur la liturgie et sur les liturgies. Il est également peu de sujets sur lesquels on se soit exprimé de façons plus diverses. L'une des raisons profondes de ces divergences de vues est simplement qu'on ne s'accorde pas toujours sur la valeur exacte du nom même de liturgie, et sur la nature des réalités qu'il exprime.

Pourtant il est manifeste que la liturgie s'étend à tout ce que recouvre le concept de la vertu et des actes de religion, en un mot à tout ce qui concerne le culte divin, tant intérieur qu'extérieur. Son domaine est donc extrêmement vaste, puisque, somme toute, il renferme tout l'ensemble de nos relations publiques et officielles avec Dieu.

On a dit et redit que la liturgie est essentiellement œuvre commune, œuvre de la communauté des hommes, œuvre de la société. C'est très vrai, mais la pensée, pour être exactement formulée, demande bien des précisions. Il est juste aussi de remarquer qu'une telle œuvre, qui groupe les hommes et met leurs efforts en commun pour être plus digne de Dieu, est conforme aux aspirations de la nature humaine. L'homme est fait pour vivre en société, pour s'aider de son semblable et lui prêter généreusement son concours. Il était naturel que ce besoin inné d'entente et de collaboration s'étendît aux manifestations du culte à rendre à la Divinité, et certes il y a beaucoup de cela dans la liturgie chrétienne. Mais la même préoccupation se trouve dans les cultes païens qui ont préconisé les prières et les sacrifices en commun où tous avaient leur rôle à jouer. Il y a quelque chose qu'ils n'avaient pas et ne pouvaient pas avoir, c'était la raison profonde de cette collaboration de tous à l'œuvre commune. Elle n'existe que dans l'Église du Christ, et c'est cette raison

profonde qui spécifie la liturgie chrétienne ; c'est qu'elle repose tout entière sur le mystère du Christ, sur l'idée du corps mystique que forment tous les fidèles autour et dans l'étroite dépendance de leur chef unique qui est le Christ.

La liturgie est éminemment l'œuvre collective de l'Église, l'œuvre du Christ sans doute, mais du Christ complet, continuant à vivre au cours des siècles en tous ses membres qui constituent l'Église. C'est parce qu'entre tous les membres de ce corps vivant il existe un lien vital, la vie même du Christ, que tous cherchent à s'unir dans le culte qu'ils rendent à Dieu. Car le culte parfait, le culte idéal, celui qu'exige la Majesté divine comme hommage de la création tout entière et en réparation des crimes de l'humanité, le culte qui honore pleinement le Seigneur lui a été rendu une fois pour toutes par le Christ en tous les actes de sa vie et en son sacrifice. L'Église a maintenant la formule, c'est à elle de la reprendre, tout au long des siècles, en union intime et constante avec son divin Chef, le Christ toujours vivant en elle. Et l'Église, c'est nous tous, c'est l'assemblée des baptisés, c'est la société des fidèles, de toutes langues et de toutes nationalités, fondus dans l'unité du corps du Christ. Ils n'ont qu'un cœur et qu'une âme, pour connaître et aimer le Seigneur, qu'une voix pour le louer, le remercier et le supplier, et cette voix, interprète de leurs sentiments religieux, c'est la liturgie.

La liturgie chrétienne est essentiellement œuvre commune, parce qu'elle suppose l'unité vitale de tous les fidèles avec le Christ, pontife unique du culte à rendre à Dieu. Sa prière officielle est la prière de tous, qu'elle soit dite solennellement en public, ou qu'elle soit l'objet de la récitation privée. Tous y ont implicitement part, du fait que c'est la prière du Christ, et de son corps mystique qui ne fait qu'un avec lui. Le prêtre s'en acquitte comme d'un devoir au nom des autres, mais tous ont droit d'y puiser comme en un trésor qui leur appartient. Si tous pouvaient et voulaient y prendre une part effective et réelle, au moins de temps à autre ! L'hommage officiel n'en revêtirait que mieux son caractère inamissible d'universalité.

Le prêtre n'est pas seul quand il récite l'office divin. Il l'est encore moins lorsqu'il célèbre la sainte messe. Seul il accomplit les rites sacrés et prononce les formules, ou tout au plus le fait-il avec des clercs choisis à cet effet, seul il

consacre, mais tous offrent, et doivent offrir avec lui : par son intermédiaire sans doute, et c'est son privilège d'être médiateur entre les simples fidèles et la divine Majesté. Mais enfin tous offrent réellement avec lui et par lui. Bien plus, tous peuvent s'offrir en même temps que la sainte Victime présente sur l'autel. « L'Église elle-même, disait saint Augustin, est offerte en la réalité qu'elle offre. » Il est impossible d'entrer plus avant dans l'oblation qui se fait à la messe, de la chair du Christ au Père des miséricordes ; et c'est là que l'Église universelle déclare bien ne faire qu'un avec le Sauveur dans cet acte suprême du culte. Telles sont les réalités qui ont été rappelées en termes éloquents par différents orateurs à la Semaine liturgique de Namur, en juin 1932. Le Rme Dom B. Capelle a eu l'excellente idée de réunir en un volume les différents mémoires présentés au congrès (1) : ils forment un ensemble des plus intéressants et répondent à des questions très discutées actuellement. On y lira avec profit des pages remarquables sur la prière de l'Église, son esprit et sa dignité ; sur le sacrifice de la messe présenté comme l'acte le plus grand et le plus catholique qui existe ; de sages précisions paraissent en appendice, sous le nom de Dom Capelle, intitulées *Liturgie et sacerdoce* et marquant bien le rôle du prêtre au saint sacrifice. Œuvre essentiellement publique, la liturgie exerce aussi ses influences bienfaisantes sur la vie privée, sur l'esprit de prière et sur la formation morale des âmes attentives aux fonctions du culte. C'est ce dont on se rend compte en lisant ce volume dont l'élégance n'est pas le moindre charme. On en a retranché tout appareil scientifique, et cependant l'esprit se sent entièrement satisfait. Le lecteur français y retrouve, non sans une légitime fierté, des noms connus et estimés. L'ouvrage est complet par lui-même, mais il ouvre des horizons, il invite à se renseigner sur une multitude de détails qui se rapportent au culte divin.

Le manuel de liturgie du Dr Eisenhofer

Le volume du Dr L. Eisenhofer vient précisément à point

(1) Dom B. Capelle, *Prière liturgique et vie chrétienne* (Cours et Conférences des Semaines liturgiques, t. X), in-12, 246 pages. Louvain, 1933.

pour répondre aux désirs des esprits studieux en quête de renseignements. Son Manuel de liturgie (1) est l'idéal du genre et répond si bien aux besoins des chercheurs qu'une traduction française le mettra bientôt à la disposition de tous, sous une forme plus abordable encore que dans son texte allemand. Il s'agit des notions générales de liturgie, et c'est un plaisir de voir l'auteur établir péremptoirement que tout le culte chrétien se base sur la personne même du Christ, l'unique médiateur et le vrai « liturge » de la création entière et du genre humain régénéré. Tout se rattache au sacerdoce du Christ, et ce sacerdoce continue à s'exercer dans l'Église. A lui s'unit le corps mystique tout entier, dans l'unité absolue d'action, et l'hommage s'élève solennel et grandiose jusqu'au trône de la Majesté divine. La louange liturgique comprend toutes les formes de compositions, elle s'accommode de tous les genres, psaumes et cantiques scripturaires, hymnes et antiennes, litanies et oraisons ; sous des formules diverses ce sont les mêmes idées qui s'expriment, adoration et action de grâces, réparation et demande. Les gestes et les attitudes viennent aussi renforcer l'expression des simples paroles et font participer l'être entier au culte dû au Créateur. Les créatures matérielles elles-mêmes entrent dans ce grand courant d'hommage au Dieu souverain maître de toutes choses. L'or, l'argent, les pierres précieuses, les étoffes, les matériaux de construction, tout est susceptible de devenir mobilier liturgique; édifices, autels, vases sacrés, vêtements, insignes ecclésiastiques, toute cette parure extérieure du culte participe à sa dignité intérieure et profonde, devient objet d'étude pour le liturgiste. C'est ce dont traite le Manuel du Dr. Eisenhofer, en utilisant les travaux les plus complets et les plus récents touchant ces sujets divers. L'information est sûre autant que variée, elle donne pour toutes les questions abordées ici les solutions basées sur les travaux spéciaux dont on saura gré à l'auteur d'avoir résumé les conclusions. La dernière partie de son Ier volume concerne le calendrier et les fêtes qui se présentent chaque année sur le cycle liturgique. Le chapitre sur le carême et la semaine sainte est tout spécialement intéressant et documenté; peut-

(1) Dr Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. I. Allgemeine Liturgik. VI-607 p. Prix : M. 18. Fribourg, Herder, 1932.

être aurait-on pu tirer meilleur parti des indications relatives aux stations romaines. Le sanctoral est traité beaucoup plus brièvement, trop brièvement à notre avis, vu l'importance du sujet. L'auteur n'a pas pu utiliser la récente réédition du martyrologe hiéronymien ni sa riche annotation hagiographique dont cette *Chronique* a souligné l'an dernier la valeur exceptionnelle.

Sur les inscriptions du pape Damase

Le remarquable travail du R. P. Delehaye peut être encore complété sur plus d'un point de détail grâce à une étude très fouillée qu'ont publiée les « Ephémérides Liturgiques » de Rome et qu'on vient de tirer à part. L'auteur de cet ouvrage, M. Schäfer, a pris la peine d'analyser par le menu les inscriptions damasiennes, et de grouper toutes les informations qu'elles donnent, ou qu'elles corroborent, sur la question du culte rendu aux saints martyrs romains (1). Cette thèse ne fait pas moins d'honneur aux professeurs qui en ont suggéré l'idée, qu'au candidat qui l'a présentée à l'Université de Leipzig. Il s'agissait de savoir quelles données historiques possédait le pape Damase, en la seconde moitié du IV^e^ siècle, et quelle valeur exacte on peut attribuer à son témoignage. Une distinction s'imposait, entre un premier groupe de saints anciens sur lesquels le pape n'a pu recueillir que les renseignements assez imprécis de la tradition orale, et un second groupe de martyrs plus récents sur lesquels il était documenté plus sûrement; leurs noms ne figuraient pas encore sur le calendrier romain de 354 ; leur culte était récent à l'époque de saint Damase, ce qu'il en a dit dans ses inscriptions métriques est un témoignage précieux. Mais les poëmes damasiens ont plus d'importance liturgique que de portée historique. L'auteur a rapporté simplement ce qu'il savait, sans se préoccuper de l'authenticité absolue de ses récits, mais ses compositions poëtiques attestent au moins de façon péremptoire les honneurs rendus à ses héros, les martyrs romains, et c'est ce qui importe le plus pour l'histoire de la liturgie ancienne.

(1) Ernst Schäfer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung*. In-8, 166 p. Rome, 1932.

Le Calendrier bénédictin de Dom Zimmermann

L'abbaye de Metten en Bavière a commencé la publication d'un Calendrier bénédictin qui donne des notices, succinctes mais richement documentées, sur tous les saints et saintes de l'Ordre de Saint-Benoît (1), ceux en particulier qui ont joui, dans leurs abbayes ou même en telle ou telle contrée, d'un culte liturgique bien établi. L'auteur, Dom A. M. Zimmermann, s'excuse modestement des lacunes qu'on pourra trouver dans sa nomenclature et se console en pensant qu'on y pourra recueillir au moins quelque chose. La liste qu'il a dressée des calendriers et ménologes bénédictins déjà publiés dans les siècles passés est fort instructive par elle-même. Le premier travail vraiment sérieux fut celui de Dom Hugues Ménard, de la congrégation de Saint-Maur, et on l'utilisa dans la suite pour des rédactions plus conformes encore aux données historiques. Le Martyrologe bénédictin est toujours à l'étude, et l'on ne peut que s'unir aux vœux qui en appellent la publication. Le travail très consciencieux de Dom Zimmermann prépare au moins les voies, et dès maintenant il présente une liste complète des noms qui seront l'objet de notices détaillées dans la suite de l'ouvrage. Groupés selon l'ordre des jours de l'année, chacun à sa date respective, ces mentions représentent déjà comme un abrégé du Martyrologe idéal qui paraîtra un jour. L'auteur s'est entouré de toutes les précautions possibles pour donner à sa nomenclature un caractère scientifique. Les titres des saints personnages à figurer sur la liste ont été dûment contrôlés, à commencer par leur appartenance à la famille de saint Benoît. Plusieurs monastères ont suivi aux origines diverses règles simultanément ; il n'est pas toujours aisé de savoir si leurs saints fondateurs ont observé ou non la règle bénédictine. Dans les cas de doute il est prudent de ne pas les faire figurer dans le Martyrologe de l'Ordre. Mais, grâce aux nombreux travaux modernes sur l'hagiographie, on voit plus clair que jadis dans les problèmes historiques qui se posent encore; les solutions qu'on propose sont désormais basées sur des données vraiment sérieuses et dignes de foi. L'auteur a pris

(1) P. Alfons Maria Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*. Abbaye de Metten, 1932-1933, fasc. I-III, xcvi-326 p. M. 2.50 chaque fascicule.

soin d'étudier de près la question assez complexe de la Règle de saint Benoît et de sa diffusion en Italie d'abord, puis au dehors, en France et en Angleterre, en Allemagne et en Bavière, et enfin en Espagne. Les conquêtes pacifiques de la Règle des moines ont assuré à l'Église une magnifique efflorescence de sainteté, dont les fastes liturgiques ont conservé le souvenir à travers les âges. On lira avec intérêt et profit les précieuses indications, que l'auteur joint à ses notices, relativement au culte et aux reliques de ceux et celles qui ont ainsi illustré la famille de saint Benoît. L'on remarquera également un bon nombre de notices concernant des noms jadis vénérés et quelque peu négligés de nos jours, que font connaître les chroniques anglo-saxonnes et germaniques. La France est largement représentée elle aussi, non seulement par les Odilon de Cluny, Maur de Glanfeuil, Guillaume de Dijon, Vital de Savigny, dont la sainteté était proclamée depuis de longs siècles, mais par de simples vénérables comme Louis de Blois, ou des noms tout récemment glorifiés comme les bienheureux martyrs de la Révolution. Le R. Père a été généreux, il a même admis des personnages comme l'abbé de Rancé, qu'on ne s'attendait pas à voir figurer sur ses listes. Les noms étrangers sont généralement orthographiés à l'allemande, sauf pour les localités ; il pourrait résulter de là quelques confusions, mais la bibliographie y remédie en reproduisant les noms de saints sous leur forme habituelle. Ce *Kalendarium Benedictinum* n'est encore qu'à son troisième fascicule; l'ouvrage complet doit en compter quatorze, la suite sera saluée avec plaisir.

Les origines de Noël et de l'Épiphanie

Il faut en dire autant de la nouvelle collection des *Textes et Études liturgiques*, dont l'abbaye du Mont-César à Louvain entreprend la publication. Elle débute par une étude très approfondie de Dom B. Botte sur les fêtes de Noël et de l'Épiphanie (1). L'histoire de ces deux solennités est particulièrement embrouillée par le fait qu'aux origines on a réuni les deux mystères en un seul anniversaire, et il n'est pas tou-

(1) Dom Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*. In-8, 105 p. Louvain, 1932. (*Textes et études liturgiques*, sous la direction de Dom B. Capelle, I.)

jours facile de se rendre compte de l'objet précis de la fête. Les textes sur lesquels on s'appuyait étaient souvent mal interprétés et détournés de leur sens. L'auteur a repris la question par le menu, et a suivi, autant que le permettent les documents, l'évolution de l'unique mention primitive et la naissance de la seconde fête dans les pays d'Orient d'abord et puis en Occident. La plus ancienne commémoraison est celle du baptême du Sauveur, et elle se célébrait le 6 janvier ; la fête de la naissance au 25 décembre ne parut que plus tard : ainsi en était-il du moins en Égypte. A Jérusalem, au contraire, on ne connaissait d'abord que le 6 janvier, et l'on célébrait ce jour-là, non le baptême, mais la nativité du Christ. C'était aussi d'usage en Syrie, où paraît de bonne heure le nom d'Épiphanie pour désigner cette mémoire de la Nativité. Constantinople connut la même tradition. Mais dans le dernier quart du IV^e^ siècle la fête de Noël au 25 décembre pénétra partout en Orient, laissant au 6 janvier la seule mention du baptême du Christ. Cette fête du 25 décembre était d'importation romaine. Elle paraît en effet sur le calendrier de Rome en 354, peut-être existait-elle dès 336 ; mais il n'était pas encore question de l'Épiphanie ; et quand celle-ci apparut dans les documents, comme dans les sermons de saint Léon et de saint Maxime de Turin au V^e^ siècle, ce fut pour célébrer presque uniquement l'adoration des rois mages. Que ces deux dates du 25 décembre et du 6 janvier aient été choisies ou non pour aller à l'encontre de solennités païennes, qui se maintenaient encore aux III^e^ et IV^e^ siècles à ces deux dates respectives, il est sûr que les deux fêtes chrétiennes n'ont eu pour objet que le mystère de l'Incarnation sous ses différents aspects, et qu'elles n'ont subi aucune influence hérétique ou païenne. C'était une pure efflorescence de l'esprit chrétien désireux de mieux vivre le mystère du Christ.

La messe dans les rites orientaux

La question des rites orientaux est l'une de celles qui passionnent le plus l'opinion chrétienne en ces temps troublés, où, loin de se laisser gagner par un vague découragement, l'Église travaille activement à rapprocher d'elle les groupements religieux que le schisme tient éloignés. Jamais on n'a porté tant d'intérêt aux usages liturgiques des Églises d'O-

rient; puissent-elles, de leur côté, en porter autant aux rites latins qui trop souvent excitent leur méfiance ! Il y a cependant grand avantage à se mieux connaître de part et d'autre. Le R. P. Hanssens, S. J., a récemment publié un excellent manuel des liturgies orientales (1). Il fait partie d'un ouvrage très considérable, sorte d'encyclopédie qui réunira tous les renseignements qu'on pourra désirer sur les rites orientaux. Le Ier volume traitera de ces rites en général ; le IVe et le Ve sont réservés aux sacrements et sacramentaux, et à l'office divin; ils paraîtront ultérieurement. L'auteur a commencé par les tomes II et III, où il s'occupe exclusivement des liturgies de la messe dans les différentes contrées du monde oriental : et tout d'abord des éléments constitutifs du saint sacrifice, de ses noms, de ses formes diverses, de la matière du pain et du vin, de la façon dont chaque rit oriental entend le développement de la prière eucharistique. Le IIe volume reprend l'étude particulière de chacun des éléments et en retrace l'histoire complète. Tout n'est pas nouveau dans ces exposés, encore que l'auteur ait ses idées personnelles sur plus d'un point, par exemple sur l'ancienne liturgie de saint Basile qu'il tient pour l'œuvre du saint Docteur. Ce qui fait surtout l'intérêt de son ouvrage et en rend si utile la consultation, c'est que les textes syriaques, coptes, arméniens et autres, cités abondamment à l'appui de la démonstration, sont reproduits *in extenso* avec traductions latines, et constituent ainsi à l'usage des lecteurs une véritable bibliothèque orientale. Il répartit ces liturgies en quatre grands groupes qui n'excluent pas, du reste, les compénétrations : le byzantin avec les deux liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, l'arménien qui en dépend, le syrien comprenant l'Église d'Antioche, les Maronites et les Chaldéens, avec l'ancienne liturgie de saint Jacques, et enfin l'alexandrin avec la liturgie de saint Marc. Grande diversité dans les usages et les formules comme dans les langues employées, mais magnifique unité dans la pensée. Partout et toujours le souci de rendre gloire à Dieu et de le remercier pour ses bienfaits qu'on se plaît à détailler ; — l'action de grâces pour l'incarnation et la rédemption ne manque pas dans la plus courte

(1) R. P. J.-M. Hanssens, S J., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. T. II et III. *De missa rituum orientalium*. In-8 de XL-514 et XII-646 p. avec appendice de 120 p. Rome, 1930-1932.

recension de la liturgie de saint Basile, quoi qu'on en ait dit; — puis, et surtout, le rappel de l'institution eucharistique qui prête ses gestes et ses paroles au saint sacrifice, continuation ininterrompue à travers les siècles de l'unique et définitif sacrifice ; l'oblation en est faite au nom de l'Église du Christ tout entière, et tous y sont associés, les assistants et les absents, les vivants et les morts ; de tous il est fait mention, dans la grande communion des saints.

La messe en Occident

On aurait peut-être quelquefois la tentation de dire que la messe orientale, avec tout son riche cérémonial et ses formules vénérables, est seule capable de bien faire comprendre les rites augustes du saint sacrifice. Il y aurait là de l'exagération manifeste. La messe latine, la messe romaine en particulier, a dans sa sobriété même une puissance d'action que rien n'égale. Une fois de plus Dom Cabrol met au service de la liturgie sa plume toujours alerte; il réunit dans un récent volume (1) les données anciennes et modernes sur la messe en Occident. Le lecteur le moins averti peut se rendre compte du développement logique que l'antique messe romaine a suivi dans sa prière eucharistique. Si la forme primitive de la grande action de grâces a subi quelques notables modifications, il n'en va pas moins que dans le canon romain les idées s'enchaînent avec une clarté et une simplicité qui ne laissent rien à désirer. Au thème ancien bien des éléments nouveaux sont venus s'ajouter au cours des siècles ; mais, loin de le modifier en quoi que ce soit, ils n'ont fait qu'en souligner davantage la grande valeur doctrinale. L'idée du sacrifice et de l'oblation à Dieu de la victime pure, sainte et sans tache, y est exprimée de la façon la plus saisissante ; les fidèles sont constamment présents avec le prêtre dans les formules saintes, et la plus grande importance est attribuée à la communion où tous sont également invités à s'asseoir à la table du Seigneur.

La liturgie romaine aux différentes époques de son histoire fait à peu près tous les frais de ce nouvel exposé de la messe en Occident. La messe en Afrique devait être à peine

(1) Dom F. Cabrol, *La Messe en Occident*. In-12, 240 p. Paris, Bloud et Gay, 1933 (*Bibl. cath. des Sc. religieuses*).

différente de ce qu'elle était à Rome ; et il se trouve que l'un des plus anciens documents qui dépose comme témoin de la liturgie de Milan contient le texte primitif du canon de la messe romaine. Les différences portaient surtout sur les chants et lectures de l'avant-messe et sur le cérémonial. Elles étaient plus profondes dans l'ancienne liturgie gallicane, mais celle-ci acheva de disparaître à l'époque carolingienne pour céder la place à l'usage romain. La messe mozarabe est encore célébrée à Tolède, et conserve bien des usages gallicans mêlés aux rites nationaux et aux formules antiques rédigées par des prélats espagnols. C'est une mine de renseignements précieux sur le sentiment religieux dans la péninsule; au point de vue liturgique, c'est le dernier vestige d'un rit jadis très florissant, qui avait été supprimé dès la fin du XI[e] siècle. Victime de réformes un peu trop rigoureuses, cet ancien rit mozarabe avait du reste à son actif un méfait analogue dont les Portugais lui faisaient un grief. La métropole de Braga avait possédé depuis le V[e] siècle une liturgie particulière, basée essentiellement sur la liturgie romaine, mais agrémentée d'usages nationaux. Or, au concile de 633 tenu à Tolède, ce rit de Braga était supprimé au profit du rit mozarabe qui devait désormais être seul observé dans toutes les églises de la péninsule ibérique.

Les détails de cette histoire peu connue sont consignés dans l'ouvrage de M. Archdale A. King sur les « Liturgies catholiques (1) ». L'auteur analyse successivement la messe romaine, les usages monastiques du moyen âge, le rit romano-lyonnais; puis, avant même de parler du rit mozarabe d'Espagne, il a un long chapitre très documenté sur la liturgie de Braga à laquelle les récentes décisions pontificales ont donné un regain de vie. Depuis 1924 en effet le Missel et le Bréviaire de Braga ont été rendus obligatoires pour tout le clergé séculier du diocèse. Ce n'est plus l'antique usage absorbé par le mozarabe au VII[e] siècle; cette liturgie de Braga est une sorte de compromis entre le rit romain du XII[e] siècle et les usages clunisiens. Cependant il semble qu'on y ait fait rentrer quelques-uns des rites très anciens qui caractérisaient la liturgie de Braga aux temps primitifs. Ces vestiges de l'antiquité rappellent que cette liturgie fut essentielle-

(1) Archdale A. King, *Notes on the Catholic Liturgies*. 1930. In-8, VIII-544 p. 21 sh. Londres, Longmans.

ment romaine et qu'elle différait complètement du rit mozarabe d'Espagne. C'est aux influences monastiques qu'elle paraît devoir beaucoup de ses particularités, spécialement son goût très prononcé pour la piété mariale. Telle qu'elle a été reconstituée à l'aide des éditions anciennes, cette liturgie a reçu l'entière approbation de l'Église, qui aime à prouver par là que dans la variété des formes extérieures du culte elle reconnaît l'unité foncière de pensée et de doctrine. C'est là ce qui assure encore aux deux liturgies de Milan et de Tolède toute leur vitalité. De même les liturgies orientales sont-elles maintenues en la possession de leurs traditions particulières. L'auteur de l'ouvrage dont il est ici question s'est borné à étudier « les liturgies catholiques », comme l'indique le titre du volume, c'est-à-dire le rit byzantin et le rit arménien, tels qu'ils sont observés aujourd'hui par les Uniates et les Melchites dispersés dans les différentes contrées d'Orient et d'Occident. Le nom donné à ces liturgies n'est peut-être pas très heureux, encore qu'il traduise exactement la pensée de l'auteur; il est à craindre qu'il soit mal pris de ceux qui, appartenant encore au schisme, sont cependant désireux de rentrer dans l'unité.

Rapports juridiques
entre les diverses liturgies catholiques

L'Église continue à s'intéresser à tous les membres de la grande famille du Christ, elle a toujours le souci de l'unique bercail et de la réunion de tous autour de l'unique pasteur. Aussi a-t-elle simplifié d'une façon très appréciable les relations des fidèles avec la hiérarchie dans les contrées où il y a différence de rites. Le Dr Al. Petrani a étudié la législation canonique sur ce point délicat (1). Depuis le schisme de Michel Cérulaire, les Souverains Pontifes n'ont jamais cessé de montrer la plus grande sollicitude à l'égard des rites orientaux, ils ont veillé sans cesse à la sauvegarde de leurs usages particuliers. Le Saint-Siège favorise de tout son pouvoir le maintien des fidèles de toute race et de toute langue dans leur rit propre, tout en permettant volontiers à des Latins de passer à un rit oriental pour des raisons dont il reste juge. L'obligation est maintenue d'autre part pour tous les

(1) Alex. Petrani, *De relatione juridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica*. In-8, 107 p. 6 Lires. Turin, Marietti, 1930.

prêtres, de quelque rit qu'ils soient, de ne célébrer et administrer les sacrements que selon les règles de leur rit. Pour les fidèles la loi est plus condescendante, puisqu'elle permet à tous de recevoir les sacrements de ministres d'un rit différent du leur, avec quelques exceptions prévues. Cette faculté s'étend surtout au sacrement qui est comme le centre de tous les autres et de toute la vie chrétienne, la sainte eucharistie qu'il est loisible à chacun de recevoir où bon lui semble, en toute église catholique de quelque rit qu'elle soit. De même en va-t-il de la confession. C'est ainsi que l'Église manifeste son désir pressant de favoriser la fusion de tous dans la même foi, dans la même union au pasteur unique, dans la même vie sacramentelle, sans porter aucun préjudice aux privilèges des différentes liturgies.

Annuaire liturgique de Maria-Laach

Depuis onze années déjà l'abbaye de Maria-Laach, en Rhénanie, publie un Annuaire de liturgie qui rend d'inappréciables services à tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à l'histoire du culte chrétien (1). Le recueil est composé de deux parties distinctes : la première, consacrée à des mémoires et notes concernant tel ou tel point de liturgie ; la seconde, la plus considérable, réservée à la bibliographie des ouvrages parus au cours de l'année précédente. Ce répertoire est d'une richesse que rien n'égalait jusqu'ici, et il montre, dans ses grandes divisions, le souci constant de promouvoir les études liturgiques orientales au même titre que celles qui concernent les rites latins. On en peut juger par les groupements principaux sous lesquels sont rangées les analyses des volumes signalés : généralités; anciens cultes orientaux; liturgie primitive avant Constantin; liturgie orientale depuis le IV^e^ siècle ; liturgie monastique (section nouvelle que l'on signale avec plaisir) ; la liturgie en Occident du IV^e^ au XV^e^ siècle ; chant grégorien ; la liturgie de 1500 à 1800 ; la liturgie aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Tous ces sujets sont traités selon une méthode ultra-scientifique qui inspire toute confiance. Les publications y sont analysées dans le plus grand détail, avec le souci constant de la précision la plus absolue.

(1) D. Odo Casel, O.S.B., *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. X et XI. In-8, 427 et 453 p. M. 20 chaque volume. Münster, 1932-1933.

Certaines de ces notices valent une dissertation, tant les remarques sont coordonnées avec soin et les conclusions de l'auteur fidèlement rapportées.

Tout ce luxe d'informations sur les ouvrages récents ne fait pas oublier les mémoires réunis dans la première partie. Le tome X de la série contenait entre autres choses une excellente étude de Dom P. Siffrin sur les anciens missels portatifs, rédigés à l'usage des prêtres de campagne et des missionnaires; elle attire l'attention sur un aspect très intéressant des préoccupations liturgiques que l'on avait déjà dans le haut moyen âge. Le même volume renfermait aussi des pages lumineuses du R. P. Browe, S. J., sur l'usage de la communion, pour les fidèles, les trois derniers jours de la semaine sainte. Qu'on nous permette de relever dans le tome XI, paru récemment, deux notes qui intéressent tout particulièrement la France. Les anciens livres de messe ou sacramentaires, qui ont joui d'une grande autorité dans nos diocèses français non moins que dans les provinces voisines du Rhin, au VIII^e^ siècle et au début du IX^e^, sont l'objet d'une étude érudite de M. Michel Andrieu. Ces sacramentaires dérivant des anciens livres romains ont préparé l'unification liturgique à laquelle se sont employés activement nos souverains carolingiens. L'auteur tient pour le classement adopté d'ordinaire pour ces documents : les plus gélasiens sont les plus rapprochés de la rédaction originale ; les plus récents se sont laissé pénétrer de plus en plus d'éléments grégoriens. Dom Morin analyse de son côté et commente un calendrier poitevin-breton du X^e^ siècle conservé à la bibliothèque de la ville de Berne. Les fêtes de saints qui y sont marquées montrent que ce calendrier a eu des points de contact avec le Poitou et la Bretagne. Il devait venir de l'abbaye de Saint-Maixent, qui au IX^e^ siècle dut consentir à laisser partir les reliques de son saint fondateur, menacées par les ravages des barbares; elles furent transférées dans un monastère de Bretagne aux environs de Redon. C'est sans doute à ce fait que le calendrier en question doit son double groupe de saints. Certaines fêtes, remarque l'auteur, sont marquées d'une croix, « comme dans l'abrégé *Labbeanum* du Martyrologe ». Cet abrégé est celui du *cod. 1667* de Berlin, où il fait suite au sacramentaire « gélasien » du VIII^e^ siècle de l'ancienne collection Phillipps.

Dom P. de Puniet.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXV

AVRIL 1933-JUIN 1933

Études

B. Lavaud. — Thérèse Neumann : ses premières visions de Noël et de Pâques . . . . . [22]
— La vocation de Thérèse Neumann . . . . . [73]
— L'hypothèse du Dr Lechler. . . . . [93]
F.-X. Maquart. — « Les degrés du savoir suprarationnel » . [1]
I. Mennessier. — Pour la théologie spirituelle. Le Dictionnaire de Spiritualité . . . . . [98]

Documents

M.-M. Davy. — De l'imitation de Jésus-Christ. Méditations inédites de Guigues II le Chartreux. . . [112]

Chroniques

P. de Puniet. — Le culte chrétien . . . . . [121]
H.-D. Simonin. — Spiritualité moderne . . . . . [63]

Bibliographie

B. Botte. — Les origines de la Noël et de l'Épiphanie . . . [127]
Bourdaloue. — Doctrine spirituelle. Choix de textes et introduction par le P. Daeschler . . . . . [69]
E. Bruley. — Le Bon-Pasteur d'Angers . . . . . [71]
Dom B. Capelle. — Prière liturgique et vie chrétienne . . [123]
V. D. Carro. — El Maestro fr. Pedro de Soto, O. P., y las controversias político-teológicas en el siglo XVI, t. I : Actuación político-religiosa de Soto. . [65]
F. Cabrol. — La messe en Occident . . . . . [130]
O. Casel. — Jahrbuch für Liturgie-Wissenschaft, t. X et XI . [133]
Cl. de la Colombière. — Méditations sur la Passion . . . [69]
— — Retraite spirituelle . . . . . [69]
P. Debout. — Vie de saint Camille de Lellis . . . . . [67]

Dr L. Eisenhofer. — Handbuch der Katholischen Liturgik, t. I. Allgemeine Liturgik . . . . . [124]
J. Garin. — En Savoie, Histoire de Chevron . . . . . [71]
G. Goyau. — Les prêtres des missions étrangères . . . . . [71]
Ch. Grolleau et G. Chastel. — L'Ordre de Cîteaux, la Trappe. [70]
J.-M. Hanssens. — Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, t. I et III. De missa rituum orientalium . . . . . [128]
Bel. de Heredia. — Francisco de Vitoria : Commentarios a la Secunda Secundae de S. Tomás, t. I : De Fide et Spe. . . . . [64]
D. Jamet. — Le témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec . . . . . [68]
A.-A. King. — Notes on the Catholic Liturgies. . . . . [131]
A. Petrani. — De relatione juridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica . . . . . [132]
M.-J. Savignol. — Sainte Thérèse de Jésus et l'Ordre de Saint-Dominique . . . . . [66]
E. Schäfer. — Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der Heiligenverehrung . . . . . [125]
Fr. de Vitoria. — Commentarios a la Secunda Secundae de santo Thomás, t. I : De Fide et Spe . . [64]
A.-M. Zimmermann. — Kalendarium Benedictinum . . . [126]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).